

Zur Reform des kanonischen Rechts

Das Gespräch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der juristischen Doktorwürde

der Rechts-und Staatswissenschaftlichen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Erich Leis

Gerichtsreferendar

aus Hallgarten (Rheingau)

1966

1965

Zur Reform des kanonischen Rechts

Das Gespräch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Inaugural-Dissertation

*zur Erlangung der juristischen Doktorwürde
der Rechts-und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau*

vorgelegt von

Erich Leis

Gerichtsreferendar

aus Hallgarten (Rheingau)

1966

Dekan: Professor Dr. Fritz Rittner

Referent: Professor D. Dr. Erik Wolf

Korreferent: Privatdozent Dr. Alexander Hollerbach

Mündliche Prüfung: 24. und 25. Mai 1965



V O R W O R T

Die vorliegende Arbeit wurde Ende 1964 abgeschlossen. Zur Zeit der Drucklegung ist das Zweite Vatikanische Konzil beendet. Die eigentliche Reform des kanonischen Rechts bleibt jedoch dem "Konzil nach dem Konzil" vorbehalten; die Wünsche des "Konzils vor dem Konzil" werden dabei beachtet werden müssen.

Die Aussprachen und Abstimmungen während der Kirchenversammlung haben gezeigt, daß ihre fortschrittliche Mehrheit fähig ist, auf dem Boden einer modernen Theologie das Reformwerk zu vollenden, welches durch den Mut, die Weitsicht, die Offenheit und den christlichen Optimismus des Papstes Johannes XXIII. ermöglicht wurde. Seinem Andenken sei diese Schrift gewidmet.

Freiburg i. Br., im März 1966

Der Verfasser



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Inhaltsübersicht

	Seite
<u>Einleitung</u>	1
<u>Erstes Kapitel:</u> Kirche und Kirchenrecht in der Geschichtlichkeit	5
I. Ecclesia catholica semper reformanda	5
II. Vom richtigen Kirchenrecht	6
A. Recht der Kirche entspricht dem Wesen der Kirche	6
B. Ius divinum und Geschichtlichkeit des Kirchenrechts	7
<u>Zweites Kapitel:</u> Episkopat und Primat	10
I. Der theologische und kirchenrechtliche Befund	10
A. Die theologische Begründung des kirchlichen Amtes	10
B. Papst und Bischof im geltenden Kirchenrecht	12
C. Die Situation nach dem Ersten Vatikanischen Konzil	14
II. Neue ekklesiologische Erkenntnisse als Grundlagen für eine Reform	17
A. Das Wesen des Amtes	17
1. Die kollegiale Struktur des kirchlichen Amtes	17
2. Das Verhältnis Gesamtkirche-Ortskirche als Vorbild	19
3. Ecclesia als concilium	20
B. Vom Dienstcharakter des kirchlichen Amtes	21
III. Die Möglichkeiten einer Reform	23
A. Immanente Schranken des Primates	23
1. Die Beendigung des päpstlichen Amtes	24
2. Die Begrenztheit der päpstlichen Unfehlbarkeit	26
3. Die Grenzen der päpstlichen Hirtengewalt	27
B. Das Allgemeine Konzil als oberste Leitungsgewalt der Kirche	31
1. Das Konzil als Einrichtung göttlichen Rechts	31
2. Die Zuständigkeit zur Einberufung eines Konzils	33

	Seite
C. Das Verhältnis der römischen Kurie zum Papst und zum Weltepiskopat	35
1. Die kirchliche Zentralverwaltung	35
2. Das Kardinalskollegium	37
D. Folgerungen aus dem Kollegialitätsprinzip für das Verhältnis der Bischöfe untereinander und zu ihren Diözesen	39
1. Communio inter episcopos	39
2. Der Bischof und seine Diözese	40
IV. Konkrete Reformvorschläge	42
A. Zur Stellung des Papstes	42
B. Zur kirchlichen Zentralverwaltung	43
C. Zum Bischofsamt	44
D. Zur Entfeudalisierung der Kirche	45
<u>Drittes Kapitel:</u> Die evangelisch-katholische Mischehe	46
I. Die Theologie der Ehe	46
A. Die katholische Lehre von der Ehe	46
B. Die Ehe nach evangelischer Auffassung	47
II. Die Geschichte des Eheschließungsrechts in den beiden Konfessionen	49
A. Die Entwicklung bis zum Konzil von Trient	49
B. Das katholische Eheschließungsrecht seit dem Konzil von Trient	51
1. Die tridentinische Regelung	51
2. Nachtridentinische Regelungen	52
3. Das Mischehenrecht des CIC	52
C. Das evangelische Eheschließungsrecht	54
1. Die Entwicklung bis zur Gegenwart	54
2. Die Mischehenbestimmungen	55
III. Gedanken zur Reform des kanonischen Mischehenrechts	56
A. Grund, Umfang und Grenzen der kirchlichen Rechtsetzungsbefugnis	57

	Seite
1. Die Sakramentalität der Ehe	57
2. Die Berechtigung kirchlicher Formvorschriften für Ehen zwischen Katholiken	57
3. Die Formfreiheit der Ehen zwischen Nichtkatholiken	58
B. Einwände gegen die geltenden Mischehenbestimmungen	58
1. Die Unzulänglichkeit ihrer Begründung	58
2. Die grundsätzliche Möglichkeit einer andersartigen Regelung	59
3. Der Christenstand der getauften Nichtkatholiken	60
4. Die Unzulässigkeit der Verhängung von Sanktionen gegen Glieder anderer Kirchen	61
5. Der Strafcharakter der Ungültigkeit einer nicht kanonisch geschlossenen Mischehe für den nicht-katholischen Teil	62
6. Die Unzulänglichkeit eines Behebungsversuchs auf der Grundlage des geltenden Rechts	63
7. Die schädlichen Auswirkungen der gegenwärtigen Gesetze	63
C. Mischehe und katholische Kindererziehung	64
1. Das Versprechen katholischer Kindererziehung und die Gültigkeit der Ehe	65
2. Die Forderung katholischer Kindererziehung	66
D. Ein Beispiel seelsorgerischer Weitherzigkeit im geltenden Recht: die sanatio in radice	72
IV. Konkrete Reformvorschläge	74
A. Zum Eheschließungsrecht	74
B. Zu den Strafbestimmungen	75
<u>Viertes Kapitel:</u> Bücherzensur und Bücherverbot	76
I. Die Grundlagen der kirchlichen Schrifttumsüberwachung	76
A. Die Begründung	76
B. Geschichtlicher Überblick	76
II. Die Schrifttumsüberwachung im geltenden kanonischen Recht	77

	Seite
A. Die Vorzensur	77
1. Der Vorzensur unterliegende Veröffentlichungen	77
2. Das Verfahren der Zensurierung	77
B. Die Bücherverbote	78
1. Das allgemeine Bücherverbot	78
2. Der Index der verbotenen Bücher	79
3. Die Befreiung vom Bücherverbot	80
III. Die heutige Praxis der Schrifttumsüberwachung	81
IV. Die Diskussion über die Indizierungspraxis	83
A. Zustimmung	83
B. Kritik	84
C. Reformvorschläge	85
V. Grundsätzliche Einwände gegen die kirchlichen Bücher- gesetze	87
A. Die äußere Unzulänglichkeit des can. 1399	87
B. Die innere Ungültigkeit der Bücherverbotsgesetze	89
1. Die Vernunftwidrigkeit des Bücherverbots	89
2. Die Gerechtigkeitswidrigkeit des Bücherverbots	90
3. Der sittliche Unwert des Bücherverbots	90
4. Die moralische Unmöglichkeit der Befolgung des Bücherverbots	91
5. Die Nutzlosigkeit des Bücherverbots für die Gemeinschaft	92
VI. Vorschläge zur Schrifttumsüberwachung ohne Bücher- verbot	92
<u>Fünftes Kapitel:</u> Grundzüge einer künftigen kirchlichen Rechtsordnung	94
I. Die innere Struktur der Kirche	96
A. Die Notwendigkeit einer kirchlichen Grundordnung	96
B. Die Elemente einer kirchlichen Grundordnung	97
II. Die Außenbeziehungen der Kirche	98
A. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen	98

	Seite
B. Das Verhältnis der Kirche zur Welt	99
III. Die Möglichkeiten des Konzils zum Beginn einer umfassenden Reform	101
IV. Der Ort des Rechts in der Kirche des Evangeliums	102
<u>Schlußwort</u>	104
<u>Literaturverzeichnis</u>	106

Abkürzungen

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht, Mainz
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts, Tübingen
ASS	Acta Sanctae Sedis
can., cann.	canon, canones
CIC	Codex Iuris Canonici
Denz.	Denzinger
Die lebendige Zelle	Zeimonatsschrift der Katholischen Aktion in Bayern, München
Die Welt	Tageszeitung, Hamburg
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
EKU	Evangelische Kirche der Union
Esprit	Monatsschrift, Paris
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung, Tageszeitung, Frankfurt a.M.
FH	Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik, Frankfurt a.M.
HK	Herder-Korrespondenz, Freiburg i.Br.
Hochland	Zeitschrift für alle Gebiete des Wissens und der schönen Künste, München
KG	Kirchengesetz
KO	Kirchenordnung
Lebendige Seelsorge	Zeitschrift für alle Fragen der Seelsorge, Freiburg i. Br.
LO	Lebensordnung
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MthZ	Münchener theologische Zeitschrift, München
Nouvelle Revue Théologique	Monatsschrift, Paris
NT	Neues Testament
Orientierung	Halbmonatsschrift, Zürich
PCI	Pontificia Commissio ad Codicis Canones authenticè interpretandos
PL	Migne, Patrologia Latina
Rheinischer Merkur	Wochenzeitung, Köln
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Scholastik	Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Freiburg i. Br.

StdZ	Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg i.Br.
Una Sancta	Zeitschrift für oekumenische Begegnung, Meitingen bei Augsburg
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
Werkhefte	Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und des Katholizismus, München (bis 15. Jhrg. (1961) Nr. 6: Werkhefte katholischer Laien)
WuW	Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur, Freiburg i.Br.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien

Einleitung

Die Ankündigung des Papstes Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 (1), ein Konzil der katholischen Kirche einzuberufen, war "vielleicht die größte Überraschung, die der katholischen Kirche von innen her in diesem Jahrhundert bereitet wurde" (2). Glaubte man doch, diese einst so bedeutsame Einrichtung der alten, noch nicht völlig zentralisierten Kirche habe sich im Jahre 1870 durch die Deklaration des unbeschränkten päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats selbst überflüssig gemacht (3).

Es war jedoch nicht allein diese Überraschung, welche bewirkte, daß das Konzil schon vor seinem Zustandekommen in der ganzen Christenheit lebhaft und gründlich diskutiert wurde (4). Es kam zu einem "Konzil vor dem Konzil" (5), das nicht nur in der umfassenden offiziellen Vorbereitung bestand, sondern mehr noch in der Anteilnahme der ganzen Kirche. Wünsche, Anregungen, Hoffnungen wurden ausgesprochen, die zeigten, wie stark im katholischen Kirchenvolk das Gefühl vorhanden war, eine Reform der Kirche sei erforderlich.

Dieser Aufbruch widerlegte auch den Vorwurf, katholische Theologie sei nur noch "Exegese und Systematisierung päpstlicher Enzykliken und Entscheidungen" (6). Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß dies seit dem I. Vatikanum faktisch weithin der Fall war, so zeigt die Entwicklung, die mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. begann, daß es nicht

1) Text der Ansprache in S. Paolo fuori le mura v. 25.1. 1959 in: AAS 51 (1959), S. 65 ff.

2) Küng, Strukturen, S. 5.

3) Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland (1883), Neudruck Graz 1959, III, S. 630; vgl. J.A. Eisele, Die Rechtsstellung des Papstes im Verhältnis zu den allgemeinen Konzilien, Emsdetten o.J., insbes. S. 101 und 109.

4) Roegele, S. 9.

5) Fragen, S. 35.

6) Klein, S. 245.

notwendig so ist (7).

Besonders zahlreich waren die Stimmen im deutschen Sprachgebiet, wo die Katholiken vor allem durch die existentielle Berührung mit evangelischer Theologie und evangelischem Glaubensleben auf dem Wege waren, nach einer neuen Darstellung der Kirche in Lehre und Leben zu suchen. Hinzu kam, daß die Enzyklika Ad Petri Cathedram als ein Ziel des bevorstehenden Konzils neben der Erneuerung der Sitten und dem Wachstum des katholischen Glaubens die Wiedervereinigung der getrennten Christen nannte (8). Wenn dieses Ziel auch in absehbarer Zeit sicherlich nicht erreicht werden kann, so ist doch einer der Wege dorthin innerhalb einer umfassenden Reform der Kirche die Anpassung der Kirchenordnung an die Bedürfnisse und Bedingungen unserer Zeit (9).

Die Reform einer Kirche, die vom Recht so sehr geprägt ist, daß man sie mit dem Schlagwort "Rechtskirche" bezeichnet (10), muß sich in starkem Maße auf dem Gebiet des Rechts bewegen (11). Man wird sagen dürfen, daß von der Reform des kanonischen Rechts, die nach Abschluß des II. Vatikanums beginnen soll, der jedoch das Konzil die Richtung zeigen muß, die Bedeutung des Konzils für die Zukunft der katholischen Kirche und darüber hinaus für alle Christen abhängen wird.

7) Vgl. Enzyklika Johannes XXIII. Ad Petri Cathedram v. 29. Juni 1959 in: AAS 51 (1959), S. 497 ff. (513):

"Sunt tamen non pauca, quae Catholica etiam Ecclesia theologis disputanda permittit, quatenus haec non omnino certa sint, et quatenus etiam, ut celeberrimus Angliae scriptor Ioannes Henricus Newman Cardinalis animadvertit, eiusmodi controversiae non discendant unitatem Ecclesiae, sed potius ad altiore melioremque dogmatum intelligentiam, ex ipso variarum sententiarum attritu novum praebendo lumen, non parum conferant, ad eamque assequendam viam sternant ac muniant".

8) "... invitamentum ... ad illam unitatem quaerendam assequendamque, quam Iesus Christus a caelesti Patre flagrantibus rogavit precibus", a.a.O., S. 511.

9) "... utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accomodetur", a.a.O., S. 511. Vergl. auch Alexander Szentirmai, Zur bevorstehenden Reform des kanonischen Rechts, in: AöR 87 (1962), S. 67 ff.

10) Vgl. Franz Klein in: Umfrage, S. 616.

11) August Zechmeister in: Umfrage, S. 709.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Darstellung der Vorschläge, die im deutschen Sprachgebiet erschienen sind. Soweit ersichtlich, decken sich diese weitgehend mit jenen, welche in anderen Ländern diskutiert wurden (12). In Deutschland steht naturgemäß die Frage der Mischehe wegen der konfessionellen Struktur der Bevölkerung im Vordergrund; an ihr pflegt hierzulande die ökumenische Haltung der katholischen Kirche geprüft zu werden. Deshalb sind besonders auf diesem Gebiet auch Hinweise von evangelischer Seite zu berücksichtigen. Die Beachtung evangelischer Stimmen rechtfertigt sich jedoch ganz allgemein schon aus der Pflicht des Christen, auf den Bruder zu hören (13).

Die Reformwünsche stammen meistens von Nichttheologen und fast nur von Nichtjuristen. Aufgabe des Juristen ist es deshalb, diese Anregungen nach ihrer Bedeutung für die Gesamtkirche oder eine Regionalkirche auszuwählen, theologisch und rechtlich einzuordnen und zu kommentieren.

Der Jurist, der nicht zugleich Theologe ist und es dennoch unternimmt, zu Fragen des kirchlichen Rechts Stellung zu nehmen, muß die Voraussetzungen, nach welchen Kirchenrecht ausgerichtet ist oder ausgerichtet werden sollte, von der theologischen Wissenschaft übernehmen. Die Grundtatbestände christlichen Glaubens bilden die Grenze, die der Jurist auch nicht zum Zwecke höherer juridischer Rationalität oder um des Nutzens der menschlichen Gemeinschaft der Kirche willen überschreiten darf.

Da theologische Erkenntnis, wie jegliche menschliche Einsicht, Stückwerk ist, kann sie wachsen und vollkommener

-
- 12) Eine sehr ausführliche Bibliographie der Literatur zum Konzil aus dem europäisch-amerikanischen Raum findet sich bei Skydsgaard, S. 210 ff.; es handelt sich dabei meist um theologische Abhandlungen. Umfragen und Forderungen aus Laienkreisen, wie sie im deutschen Sprachgebiet veröffentlicht wurden, enthält - soweit ersichtlich - in nennenswertem Umfang nur die Zeitschrift "Esprit" unter dem Titel "Voeux pour le Concile - Enquête parmi les chrétiens", 29 (1961), S. 673 - 876.
- 13) Vgl. Skydsgaard, S. 131; Küng, Konzil, S. 233.

werden, jede Formulierung kirchlicher Lehre kann durch eine neue, umfassendere und tiefere ersetzt werden (14). Einen solchen echten Fortschritt, der die alten Wahrheiten in einem neuen Lichte erscheinen läßt und Ausblicke eröffnet, die vorher versperrt waren, glaubt der Verfasser dieser Arbeit in der modernen Theologie zu sehen, die durch die Namen Karl Rahner, Hans Küng und Yves Congar gekennzeichnet ist. Es erscheint ihm deshalb gerechtfertigt, diese Richtung der Theologie als für den derzeitigen Stand theologischer Erkenntnis maßgebend den folgenden Ausführungen zugrunde zu legen.

14) Schmaus, III 1, S. 799.

Erstes Kapitel: Kirche und Kirchenrecht in der
Geschichtlichkeit

I. Ecclesia catholica semper reformanda

Die Kirche ist Stiftung Gottes und Gemeinschaft von Menschen, nicht von der Welt, aber in der Welt, somit in den geschichtlichen Wandel hineingegeben, selbst Geschehen gestaltend und ihm zugleich ausgeliefert; sie ist göttliche Wirklichkeit in "irdenen Gefäßen" (1).

Die ihr von Gott eingestiftete Heiligkeit ist unlösbar und manchmal ununterscheidbar verquickt mit der dem Menschen, auch dem getauften, immanenten Unheiligkeit, wodurch der Christ simul iustus et peccator ist. Die Kirche ist heilig-unheilige Kirche der Sünder (2).

Der dieser Kirche in der Geschichte notwendig widerfahrende Formationsprozeß bedeutet "immer auch einen Deformationsprozeß: Mängel und Schäden, verhängnisvolle Überbetonung von an sich Richtigem und Verdeckung von mindestens ebenso Wichtigem, Akzentverlagerungen und Wucherungen, bis schließlich zur (wenn nicht offenen, so doch kryptogamen) häretischen Verabsolutierung" (3).

Daraus resultiert für die Kirche die ständige Notwendigkeit, den Formationsprozeß bewußt zu erleben, sich stets neu in der Geschichte auszuformen und auszugestalten, sich zu bereiten für alle Kulturen und alle Zeiten; zugleich die Deformationen zu beseitigen, sich zu reinigen zur gottgewollten Gestalt. Maßstab hierfür ist das Wort der Schrift und die rechtverstandene Anforderung der Geschichte. Zurückblickend und neue Wege in die Zukunft suchend,

1) 2. Kor. 4,7

2) Vgl. Karl Rahner, Die Kirche der Sünder, Freiburg 1948, S. 7 f.; ebs. Küng, Konzil, S. 38 ff.

3) Küng, Konzil, S. 29.

im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit sich ständig unter die Vergebung Gottes stellend, bleibt die Kirche "bis zum Ende der Tage ecclesia reformanda" (4).

II. Vom richtigen Kirchenrecht

A. Recht der Kirche entspricht dem Wesen der Kirche

Recht der Kirche gehört zum Wesen der Kirche, ist ihr nicht äußerlich, akzidentell beigegeben, sondern ein Medium, durch das Kirche als Stiftung Gottes und Gemeinschaft von Menschen handelnd in Erscheinung tritt. So wie menschliches Leben des Leibes bedarf, um sich zu äußern, bedarf menschliche Gemeinschaft der Form des Rechts. Der Mensch als Person steht im Mittelpunkt des sozialen Lebens, auch in der Kirche, die "Mittlerin des Übernatürlichen Lebens ist, insofern dieses in menschlicher, d.h. in äußerer, sozialer Tätigkeit verwirklicht wird" (5).

Zwar ist Recht in der Kirche wegen des Menschen, der nicht ohne Recht gedacht, ja geradezu - wenn auch nicht erschöpfend, so doch gültig - definiert werden kann als das Wesen, das je immer im Recht ist. Trotzdem ist Recht der Kirche nicht (allein) menschliches Recht. Es steht unter dem Wort und dem Sakrament, die reine Lehre des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente zwar ordnend, dennoch von dort her selbst geordnet und gerichtet. So folgt Recht der Kirche aus dem Wesen der Kirche; richtiges Recht der Kirche entspricht dem Wesen der Kirche.

Aber: Kirchenrecht nimmt teil an der Begrenztheit allen Rechts, die in der Diskrepanz zwischen der Rechtsidee und ihrer Verwirklichung im Rechtssatz besteht.

4) Küng, a.a.O., S. 122.

5) Wilhelm Bertrams, Die personale Struktur des Kirchenrechts, in: StdZ 164 (1958/59), S. 121 ff. (127).

Darüber hinaus kann Recht der Kirche, das zugleich geistlich und weltlich ist, als "Ordnung des Paradox" nur "paradoxe Ordnung" sein (6).

B. Ius divinum und Geschichtlichkeit des Kirchenrechts

Rein menschliches Kirchenrecht, *ius mere ecclesiasticum* oder *ius humanum ecclesiasticum positivum*, ist als menschliche Rechtsetzung, gleichgültig, ob es sich als *traditio humana*, Kodifikation oder Gewohnheitsrecht darbietet, veränderlich und jederzeit abänderbar (7).

Ius divinum (8) ist als Teil der Offenbarung - Gesetz Gottes und Gesetz Christi - in seinem Wesen unwandelbar und unabänderlich (9).

Aber auch hier gilt der Satz vom "irdenen Gefäß": göttliche Ordnung, der Kirche ein für allemal eingestiftet und in der Form biblischer Weisung dem Menschen offenbart, kann von diesem nur nach dem Maße seiner Erkenntnisfähigkeit erfaßt und in menschlicher, damit notwendig unvollkommener Weise verwirklicht werden. Formung und Verformung durch geschichtliche Entwicklung und menschliche Schuld (10) kennzeichnen auch die Versuche, den unwandelbaren göttlichen Anspruch in Recht und Verfassung der Kirche sichtbar werden zu lassen.

Mag für den theologischen Forscher die Hauptschwierigkeit in der Frage liegen, wie sich die Setzung einer bestimmten Norm göttlichen Rechts geschichtlich nachweisen lasse (11),

6) Wolf, S. 6 f.

7) Eichmann-Mörsdorf I, S. 36 f.; vgl. Wolf, S. 194 ff.

8) Der Begriff *ius divinum* umfaßt sowohl Naturrecht wie Offenbarungsrecht (Eichmann-Mörsdorf I, S. 18); da das erstere im Kirchenrecht nur wenig zur Geltung kommt (Wolf, S. 194), wird *ius divinum* im folgenden ausschließlich für Offenbarungsrecht = *ius divinum positivum* gebraucht.

9) Dazu gehören Weihehierarchie, Primat, Sakramente (Wolf, S. 194); über *ius divinum* im reformatorischen Verständnis vgl. Wolf, S. 458 ff.; ders. in: RGG III³ (1959), Sp. 1074 f.

10) Vgl. Küng, Konzil, S. 29.

11) So Karl Rahner, Über den Begriff des "Ius Divinum" im katholischen Verständnis, in: Existenz und Ordnung, Festschrift für Erik Wolf, S. 62.

so besteht für den Juristen das Problem darin, wie die einzelnen institutiones divinae konkret gestaltet werden müssen, damit die maximale juridisch-richtige Annäherung, die menschlicher Erkenntnisfähigkeit und Gestaltungskraft möglich ist, an das vom göttlichen Gesetzgeber gewiesene Ordnungsvorbild erreicht wird.

Nicht alles an der konkreten geschichtlichen Gestalt, in der eine Institution iuris divini sich darbietet, ist selbst göttlichen Rechts, auch wenn es "faktisch real und real wirksam nur in dieser Zeitgestalt ist, in der es zu seiner bestimmten Zeit auftritt" (12). Es gibt Wesensbestand im Gestaltwandel. Der Wandel ist legitim nicht nur, wenn er erfolgt, ohne daß den Menschen der jeweiligen Epoche dieser ja auch von ihnen mitverursachte Wandel als solcher reflex gegenwärtig ist, sondern mehr noch, wenn er bewußt herbeigeführt wird, um eine größere Angleichung der Rechtswirksamkeit an die Rechtsidee zu schaffen. Die in der Geschichte entstandenen Ausformungen sind nicht allein durch die Tatsache ihres Entstehens und Bestehens in ihrem Sosein für alle Zeiten gerechtfertigt.

Der Blick in die Geschichte zeigt, daß keine kirchliche Institution die gleiche Gestalt durch die Zeiten bewahrt hat. Das Lehr-, Priester- und Hirtenamt zum Beispiel ist de iure divino der Kirche eingestiftet. In der Urkirche war es unterschiedlich geordnet, teils streng kollegial, teils mehr monarchisch (13); die westliche Kirche unserer Zeit kennt nur die monarchische Form. In beiden Formen aber war und ist das Amt gegenwärtig, göttlich-rechtlich verordnet und menschlich-rechtlich ausgestaltet.

Will man das am Beispiel Gezeigte allgemein ausdrücken, so ist dies nur in bildlicher Sprache möglich: Es existiert ein unwandelbarer Wesenskern, der aber je immer umgeben ist

12) Rahner, a.a.O., S. 64.

13) Vgl. Hernegger passim, insbes. S. 332 und 345; ebenso, wenn auch in zurückhaltender Formulierung, Schmaus, III 1, S. 540.

von einer Schale, die diesem *ius divinum* seine institutionell-sichtbare Darstellung gibt, ohne welche es nicht real existiert und die seine geschichtliche Erscheinungsform bildet; diese Einkleidung ist in die Geschichte hineingegeben und veränderlich. Oder: Es gibt "architektonische Konstanten" und "baustatische Formeln" (14), die in ein konkretes Gebäude eingegangen sind, von denen es bestimmt wird, auch wenn Teile des Gebäudes erneuerungsbedürftig wurden und vielleicht mit anderem Material ergänzt oder gar ersetzt werden. Das Gebäude bleibt im Wesen dasselbe, wenn nur der "Grundplan und die hier realisierten Gesetze der Baustatik nicht verletzt werden" (15).

Die Konkretisierungen des *ius divinum* sind selbst göttlich-rechtlich, insofern sie *ius divinum* aktualisieren, und sie sind es zugleich nicht, insofern sie menschliche Gestaltungsversuche sind, die *ius divinum* niemals adäquat verwirklichen können. Als Ordnungen in der Zeit hatten sie Geschichte und sie werden auch in Zukunft Geschichte haben (16). Deshalb sind sie abänderungsfähig und immer reformbedürftig.

Die menschlich-rechtliche Einkleidung des *ius divinum* hat somit den Charakter von *ius humanum*. Nur insofern dieses *iuri divino proximum* ist, ist es geboten, bei seiner Reform größere Behutsamkeit walten zu lassen als bei einer Materie, die vom göttlichen Recht weiter entfernt ist; nicht, weil es sich um *ius humanum* höheren Ranges handelte, sondern mit Rücksicht auf die Bewahrung der unantastbaren Konstante (17).

14) Küng, Konzil, S. 73.

15) ebd.

16) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 60.

17) Wenn Rahner (Über den Begriff des "Ius Divinum" im katholischen Verständnis, in: Existenz und Ordnung, 49 ff.) von der "Irreversibilität rechtschaffender Entscheidungen" in der Kirche spricht, so muß beachtet werden, daß es ihm immer um solche Entscheidungen geht, die den "Grundplan" hervorbrachten; diese Irreversibilität hindert nicht die Reform konkreter Institutionen. Irreversibel sind geschichtliche Prozesse aber auch insofern, als das durch eine Reform Geschaffene niemals etwas völlig anderes ist als das vorher an dieser Stelle Gewesene, da selbst die Rückkehr zu einer früheren Form diese nicht rein wiederherstellen kann, wenn sie nicht ungeschichtlich sein soll. In eine legitime neue Form ist all das, was vorher an ihrer Stelle stand, in gewisser Weise hineingegeben und weiter in ihr wirksam.

Zweites Kapitel: Episkopat und Primat

I. Der theologische und kirchenrechtliche Befund

A. Die theologische Begründung des kirchlichen Amtes

Nach dem allen christlichen Kirchen gemeinsamen Bekenntnis ist "Gottes ewiges Wort" in Jesus Christus Fleisch geworden (1), um dem Menschen Gottes Heil zu bringen (2). Diese Inkarnation findet ihre Fortsetzung in der Gemeinde der an Christus Glaubenden, seinem "mystischen Leib" (3), der Kirche, die er gestiftet hat, damit die Botschaft von der Erlösung zu allen Zeiten verkündet werde (4).

Das dauernde Fundament der Kirche ist Christus selbst (5), ihr oberster Lehrer, Priester und Hirte (6).

Seine Lehr-, Priester- und Hirtengewalt hat er an andere weitergegeben, damit sie ihn auf Erden in der Epoche seiner Unsichtbarkeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft vertreten - an Petrus und die übrigen Apostel zunächst (7).

Damit hat die Kirche ein sichtbares Fundament erhalten, sie ist "aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und der Verkünder aus des Geistes Antrieb" (8). Das sichtbare Fundament

1) Jo. 1,1 und 1,14.

2) "Qui propter nos homines et salutem nostram descendit de caelis ... et homo factus est", Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, Denzinger, 86. - Über die Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse in den reformatorischen Kirchen vgl. Wolf, S. 26 und 63.

3) Röm. 12, 4 - 5; 1. Kor. 10, 16 - 17 und 12,12; Eph. 1, 22 - 23 und 4,12 ff.

4) Mt. 24,14 und 28,19; Mk. 13,10 und 16,15; Lk. 24,47; Röm. 1,5; - vgl. auch Schmaus, III 1, S. 88 f.; Vögtle, Jesus und die Kirche, in: Roesle-Cullmann, S. 56 ff.

5) 1. Kor. 3,11; Eph. 2, 20 - 21; - vgl. auch Semmelroth, S. 86.

6) 1. Pet. 2,25; - vgl. auch Semmelroth, S. 99.

7) Mt. 18,18 und 28, 18 - 20; Mk. 16, 15 - 16; Lk. 10,16; Jo. 17,16; 2. Kor. 5,20; - vgl. auch Schmaus, III 1, S. 463 und 142 ff.; Semmelroth, S. 86.

8) Eph. 2,20.

ist jedoch kein eigenständiges, neues; es hat vielmehr die Aufgabe, Christus, den unsichtbaren, aber dauernden Grundstein, in der Geschichte darzustellen (9).

Diese Darstellung geschieht durch die Weiterführung des dreifachen Amtes Christi in der Zeit (10). Da die Apostel nicht "bis zur Vollendung der Weltzeit" (11) leben, die Kirche aber bis dahin dauern soll, muß das Amt auch nach ihrem Tode weitergeführt werden (12).

Nach katholischer Lehre beriefen sie, die Christus ausgesandt hat wie der Vater ihn (13), Nachfolger in dieses Amt, das somit fortlebt in den durch die *successio apostolica* beglaubigten Zeugen, im römischen Papst und in den Bischöfen (14). Zwischen ihnen und den Aposteln besteht ein "Vollmachtzusammenhang, aktualisiert durch den Geist unter Handauflegung" (15), ohne daß allerdings das so konstituierte und tradierte kirchliche Amt die Einmaligkeit des Amtes Christi adäquat repräsentiert: es ist nur Teilnahme an diesem Amt (16) und daher analoge Repräsentation.

-
- 9) Semmelroth, S. 86; Karrer, S. 143 f.; ders., Apostolische Nachfolge und Primat, in: ZkTh 77 (1955), S. 154.
10) Semmelroth, S. 86; Congar, S. 573 f.
11) Mt. 28,20.
12) Semmelroth, S. 87; Karrer, S. 145 ff.; Küng, Strukturen, S. 166; Meinhold, S. 28.
13) Jo. 20,21; - vgl. auch *Constitutio Pastor aeternus*: "... Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre ...", Denz. 1821.
14) Denz. 1821 ff., can. 218 § 1 (Papst); Denz. 1828 und 2287, can. 329 § 1 (Bischöfe); vgl. auch Schmaus, III 1, S. 463, 142 f. und 148.
15) Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat, in: ZkTh 77 (1955), S. 137.
16) Löhner, Zur Theologie von Geistlichem Amt und Gemeinde, in: Roesle-Cullmann, S. 221; Karrer, Das kirchliche Amt in katholischer Sicht, in: Theologie heute, S. 115 ff. (117).

B. Papst und Bischof im geltenden Kirchenrecht

Die von der Schrift bezeugte Sonderstellung des Petrus (17), seine Vollmacht, zu binden und zu lösen, die jener allen Aposteln zugesprochenen übergeordnet ist (18), ist in seinen Nachfolgern, den Päpsten, gegenwärtig (19).

Die konkrete Ausgestaltung dieser Vorrangstellung hat eine geschichtliche Entwicklung erfahren (20), die am Ende der weltlichen Macht des Papsttums durch die Definitionen des I. Vatikanischen Konzils ihren kirchenrechtlich bedeutsamsten Höhepunkt erreichte. In Anlehnung an diese Entscheidungen umschreibt can. 218 CIC "in wahrhaft monumentaler Wucht" (21) Inhalt und Umfang der papalen Vollgewalt als höchste und volle Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche in Sachen des Glaubens, der Sitten, der Disziplin und der Regierung. Diese Gewalt versteht sich als echte bischöfliche, als ordentliche und unmittelbare gegenüber allen Bischöfen, Priestern und Gläubigen. Der Papst ist somit oberster Lehrer, Gesetzgeber und Richter der Kirche (22), und zwar kraft

17) insbes. Mt. 16, 18 - 20; Jo. 21, 15 - 17.

18) Constitutio Pastor aeternus : "... uni Simoni Petro contulit Iesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris iurisdictionem in totum suum ovile ...", Denz. 1822; vgl. auch Karrer, NT, Anm. zu Mt. 16, 19.

19) Constitutio Pastor aeternus : "Quod autem in beato apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus in perpetuam ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est", Denz. 1824; Clemens VI., Epistula Super quibusdam v. 29. Sept. 1351, "... quod beatus Petrus plenissimam potestatem iurisdictionis acceperit super omnes fideles Christianos a Domino Iesu Christo ...", Denz. 570 c; ebd. "... quod omnes Romani Pontifices, qui beato Petro succedentes canonice intraverunt et canonice intrabunt, ipsi beato Petro Romano Pontifice successerint et succedunt in eadem plenitudine, iurisdictione potestatis, quam ipse beatus Petrus accepit a Domino Iesu Christo ...", Denz. 570 d.

20) Schmaus, III 1, S. 474 u. 486 f.; vgl. Plöchl, II, S. 102 - 111; III, S. 105.

21) Adam, S. 53.

22) Eichmann-Mörsdorf, I, S. 351 f.; Retzbach-Vetter, S. 53 f.; Wolf, S. 230 ff.

göttlichen Rechts (23).

Im Gegensatz zum Kapitel "De Romano Pontifice", das nur vier Canones enthält (24), umfaßt das "De Episcopis" einundzwanzig (25). Die kirchenrechtliche Stellung der Bischöfe wird aber im wesentlichen durch § 1 des can. 329 umschrieben, worin sie als die Nachfolger der Apostel bezeichnet werden, die gemäß göttlicher Einrichtung den einzelnen Kirchen (= Diözesen) vorstehen, die sie mit ordentlicher (d.h. nicht abgeleiteter, sondern aus dem Wesen ihres Amtes sich ergebender) Gewalt (jedoch) unter der Autorität des römischen Papstes leiten (26). Can. 334 § 1 bekräftigt noch einmal, was can. 329 § 1 bereits implicite ausspricht: der Bischof ist ordentlicher und unmittelbarer Hirte seiner Diözese.

Wenn man von diesen beiden Deklarationen absieht, sucht man im CIC vergebens nach einer Bestimmung, die der theologischen Bedeutung der Bischöfe als Apostelnachfolger gerecht würde und die Folgerungen daraus zöge.

Der äußere Grund für diese Tatsache muß wohl darin gesehen werden, daß der Codex zu einer Zeit entstand, da die Primatialdefinitionen des I. Vatikanums keinen Platz mehr für eine eigenständige Position der Bischöfe zu lassen schienen; innere Ursache aber war das Fehlen einer formellen und

23) Interessanterweise findet sich die Formulierung "ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino" nur in dem Kapitel der Constitutio Pastor aeternus, das feststellt, der römische Papst sei Nachfolger des Petrus im Primat über die ganze Kirche (Denz. 825), nicht jedoch in den darauffolgenden Kapiteln, die den Jurisdiktionsprimat inhaltlich näher umschreiben (Denz. 1826 - 1831), ebenso wenig wie in can. 218 CIC. Dennoch wird allgemein angenommen, daß auch diesen Definitionen der Rang göttlichen Rechts zukomme (vgl. dazu die in Anm. 22 zit. Literatur).

24) can. 218 - 221.

25) can. 329 - 349.

26) Vgl. Eichmann-Mörsdorf, I, S. 407 ff.; Retzbach-Vetter, S. 69 ff.; Wolf, S. 249 ff.; Denz. 960 und 1828.

ausführlichen Lehrbestimmung über das Wesen des bischöflichen Amtes (27).

Das erste Vatikanum, dem ein entsprechender Traktat vorgelegen hatte (28), konnte diesen wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils nicht zu Ende behandeln. Auch war diese Vorlage nach der Meinung vieler Konzilsväter überaus unzulänglich und befaßte sich, wie später der Codex, hauptsächlich mit den Pflichten, nicht mit den Rechten und dem theologischen Status, der den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zukommt (29).

C. Die Situation nach dem Ersten Vatikanischen Konzil

Nach der Definition der höchsten und universalen Jurisdiktionsgewalt des Papstes schien das Bischofsamt zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Die Befürchtung, die viele Konzilsteilnehmer während der Sitzungen ausgesprochen hatten, daß die Annahme der Primatsvorlage alle Bischöfe zu Generalvikaren eines einzigen Superepiscopus mache, zu "pastores inferiores et particulares" unter einem "pastor supremus et universalis" (30), bewahrheitete sich zumindest insofern, als diese Auffassung das Bewußtsein der Öffentlichkeit bestimmte. Zwar wandte sich zum Beispiel der deutsche Episkopat mit einer Grundsatzerklärung im Jahre 1875 (31) gegen diese Meinung, und auch die Ansätze zu einer Theologie des Episkopats in den Diskussionen des Konzils (32)

-
- 27) LThK II, Sp. 492; Denz. bringt im Index systematicus unter dem Stichwort "Romanus Pontifex" ein umfangreiches Fundstellenverzeichnis, ein solches über den Bischof fehlt.
- 28) Butler-Lang, S. 195.
- 29) Butler-Lang, S. 196 ff.; Mansi, 50, S. 411 C (Rede des Erzbischofs Melchers von Köln v. 19. Januar 1870); Küng, Konzil, S. 199; Torrell, S. 30.
- 30) Mansi, 52, 11 D; Torrell, S. 77; G. Déjaifve, Le premier des Evêques, in: Nouvelle Revue Théologique, tome LXXXI (1959), S. 561 ff. (579); vgl. Skydsgaard, S. 112.
- 31) Abgedruckt in: Una Sancta, 12 (1957), S. 226 ff. sowie bei Küng, Konzil, S. 238 ff.
- 32) Torrell, passim.

waren wohl nicht ganz vergessen.

Dennoch hat es den Anschein, als habe die harte römische Formulierung wie ein Schock gewirkt und die weitere Aufhellung des über dem Bischofsamt liegenden Dunkels auf Jahrzehnte hinaus verhindert. Noch vor wenigen Jahren wurde dieses Problem in der theologischen Literatur nur äußerst zurückhaltend behandelt (33), ebenso wie die Abhandlungen über das Ökumenische Konzil zum Teil völlig verschwanden, die über den Papst dagegen immer umfangreicher wurden (34). Wie im Mittelalter (35) übernahm die Theologie in einem die wirkliche Rangfolge pervertierenden Positivismus ihre Argumentation von der Kanonistik; statt eines theologisch begründeten Rechtes entstand eine vom Codex Iuris geformte Theologie.

Das Pontifikat Johannes' XXIII. brachte auch hierin einen Wandel. Dieser Papst ließ von Anfang an keinen Zweifel daran, daß er in weit stärkerem Maße als seine Vorgänger seit 1870 die Bedeutung der Diözesen als *ecclesiae particulares* erkannte und anerkannte (36). Die Ankündigung eines neuen Konzils zumal und die Reformwünsche, die im Hinblick darauf vorgebracht wurden, lenkten das Interesse in der Kirche wieder auf das Bischofsamt. Die Frage nach dem Wesen dieses Amtes sowie die Forderung nach einer seiner Bedeutung entsprechenden rechtlichen Aufwertung wurden immer drängender vorgebracht.

33) Vgl. Schmaus, III 1, S. 491 ff.; LThK¹ II (1931), Sp. 370 - 376, Stichwort "Bischof".

34) Küng, Strukturen, S. 5.

35) ebd., S. 264.

36) z.B.: Durchführung einer römischen Diözesansynode v. 24. - 31. Januar 1960, der ersten seit dem Konzil von Trient, obwohl can. 356 § 1 eine solche wenigstens alle zehn Jahre zwingend vorschreibt. Schreiben des Papstes an den Bischof von Trier vom 22. Februar 1959 (abgedruckt in: HK XIII (1958/59), S. 458 f.), worin auf den Sprachgebrauch der apostolischen Zeit zurückgegriffen und von der "Trierischen Kirche und auch den anderen Kirchen innerhalb und außerhalb eures Vaterlandes" gesprochen wird.

War die Kirche auf und nach dem ersten Vatikanum einseitig als Papstkirche erschienen und vorgestellt worden, noch dazu vorwiegend unter juridischem Aspekt (37), so gilt es jetzt, die Verhältnisbestimmung zwischen päpstlichem Universal episkopat und lokalem Episkopat in Angriff zu nehmen (38).

Bei jedem Versuch, diese Frage zu beantworten und die erhobenen Forderungen zu erfüllen, muß berücksichtigt werden, daß das bischöfliche Amt weder isoliert noch lediglich in Bezug auf die primatiale Spitze der Kirche betrachtet werden kann. Als ekklesiologische Größe ist es nur deutbar im Blick auf die Gesamtkirche und durch diese; es erfährt seinen theologischen und damit auch seinen rechtlichen Ort durch die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Kirche.

Eine einseitige Herausstellung des Bischofsamtes, die zu einem neuen Episkopalismus führen könnte, ist durch das erste Vatikanum unmöglich geworden. Deshalb können Papst und corpus episcoporum nur miteinander gesehen werden, als gleich wesensnotwendige Strukturelemente der Kirche. Es muß also gesucht werden nach der rechten Gestalt des kirchlichen Amtes überhaupt, nach der möglichst adäquaten Verwirklichung der gottgewollten Verfassung der Kirche.

Wenn auch das Wissen um ihr eigenes Wesen in der Kirche immer vorhanden war, so kann doch dieses Wissen immer noch wachsen (39). Das trifft nicht nur zu auf die eigentlichen Themen des Glaubens, zu welchem ja auch die Kirche als corpus Christi und Gemeinde der Heiligen gehört, sondern in erhöhtem Maße muß dies von der Verfassung des kirchlichen Amtes gelten, das von geschichtlichen Wandlungen ganz unmittelbar affiziert wird, weil es als Institution gleichsam an der Nahtstelle zwischen Kirche und Welt steht.

37) Karrer, Zwischen zwei Konzilien, in: Hochland 53 (1960), S. 4.

38) Heyer, in: RGG V³ (1961), Sp. 85; D.J. Callahan, Le Concile, in: Esprit 29 (1961), S. 755 ff. (758).

39) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 13 und 60 f.

II. Neue ekklesiologische Erkenntnisse als Grundlagen für eine Reform

A. Das Wesen des Amtes

1. Die kollegiale Struktur des kirchlichen Amtes

Eine Möglichkeit, das Wesen des kirchlichen Amtes zu ergründen, besteht darin, den Blick auf die ersten Amtsträger, die Apostel, ihre Berufung und ihre Amtsausübung zu richten.

Rahner (40) macht auf die in der Schrift bezeugte merkwürdige Tatsache aufmerksam, daß die Apostel nicht als Einzelne, sondern als Gemeinschaft von Christus berufen wurden (41). Nicht jeder Apostel bekam je für sich einen Auftrag und bestimmte Vollmachten; nicht einzeln Gerufene traten nachträglich zu einem Kollegium zusammen; vielmehr stiftete Christus ein Kollegium, das als echte Körperschaft Träger der ihm zugesagten Vollmachten war (42): das Kollegium als solches ist primär, dem Einzelapostel vorgeordnet; Petrus wurde mit den übrigen berufen; er sollte einer der Ihren sein und doch zugleich ihr Haupt.

Nur die logische Priorität des Kollegiums als Ganzem macht es möglich, daß die Apostel einerseits, obwohl sie in Petrus eine "autoritative Spitze" haben, wirkliche Apostel Christi sind und andererseits trotz ihrer unmittelbar von Christus herkommenden Sendung unter einem Erstapostel stehen können (43). Daraus folgt, daß das Kollegium nicht ohne Petrus und

40) Rahner, Über das Ius Divinum des Episkopats, in: Rahner-Ratzinger, S. 60 ff.

41) Mt. 10; 18,18; 28, 18 - 20; Mk. 16,15.

42) Rahner, a.a.O., S. 70 f.; ebenso im Ansatz Congar (S. 455 ff.), der jedoch die hierarchische Überordnung des Petrus allzu sehr zu betonen scheint; vgl. dazu die Kritik Herneggers (S. 373, Anm. 18 u. S. 374, Anm. 20): die Ursache dafür liege in einer juristischen und scholastisch-analytischen Denkweise, welche für das Erfassen heilsgeschichtlicher Wirklichkeiten ungeeignet sei.

43) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 72.

dieser nicht ohne das Kollegium sein kann (44). Hierin ist aber auch bereits die Dialektik in der Verfassungsstruktur der Kirche erkennbar: Über- und Unterordnung sind ab initio aufgehoben im doppelten Sinne, bewahrt und überwunden zugleich.

Auch das Auftreten der Apostel nach dem Pfingstfest vollzieht sich in der Weise einer kollegialen Größe (45). Die einzelnen Apostel erscheinen durch das Kollegium beauftragt und repräsentieren es dort, wo sie wirken (46). So wird auch im konkreten Vollzug die ontologische Verfaßtheit des apostolischen Amtes sichtbar und bekräftigt.

Diese kollegiale Grundstruktur ist dem kirchlichen Amt nach dem Vorbild des Apostelkollegiums für alle Zeiten kraft göttlichen Rechts eingestiftet. Apostolische Sukzession geschieht durch Hineinnahme in das Organ, das an Stelle des Urkollegiums die Kirche in der Zeit leitet, in den Gesamtepiskopat, der qua Körperschaft die Nachfolgerschaft der Apostel innehat (47) und damit als primäre Größe dem Einzelbischof vorgeordnet ist (48).

Da die grundlegende Ordnung durch die Verfassung des Apostelkollegiums vorgegeben ist, gilt das vom Verhältnis der Glieder des Kollegiums zur Spitze desselben Gesagte gleichermaßen für die Beziehung zwischen Episkopat und Primat: eines kann nicht ohne das andere sein, der Papst ist Papst nur insofern er Haupt des Gesamtepiskopats ist, und dieser existiert nur mit einer ihm wesensmäßig eigenen Spitze (49).

44) Rahner, a.a.O., S. 74 u. 91.

45) Apg. 4,33; 5,29; 6,2; 8, 14 - 25; 9,27 (Paulus vor den Zwölfen); 15,6 (Apostelkonzil); 15,22 ff.

46) Rahner, a.a.O., S. 74; Hernegger, S. 297 ff.

47) Rahner, a.a.O., S. 67 u. 70; vgl. auch Eberhard Haible, Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums, in: ZkTh 83 (1961), S. 80 ff.

48) Rahner, a.a.O., S. 78.

49) ebd.

2. Das Verhältnis Gesamtkirche - Ortskirche als Vorbild

Um die Beziehung zwischen Episkopat und Primat näher zu bestimmen, geht Rahner noch einen zweiten Weg. Während er in den oben angeführten Darlegungen kausal, von der Stiftung des Amtes her argumentiert, ist der zweite Versuch teleologisch, bestimmt durch den Sinn der konkret zu verwirklichenden kirchlichen Gemeinschaft.

Er sieht "das Verhältnis Primat - Episkopat als Fall des Verhältnisses Gesamtkirche - Ortskirche" (50). Im Neuen Testament gibt es nur einen Ausdruck sowohl für die Einzelgemeinde als auch für die Gemeinschaft aller Gläubigen (51). Dieser Sprachgebrauch muß seinen Sinn haben (52), der auf eine tiefergehende Einsicht verweist. Rahner findet die Wurzel dafür in der vorchristlichen jüdischen Theologie, die die Frage nach dem Weitergelten der Verheißungen Gottes trotz des Unglaubens des Volkes Israel dahingehend beantwortete, daß das Volk Gottes im eigentlichen und wirklichen Sinne auch dann noch vorhanden ist, wenn es nur noch in einem "heiligen Rest" gegeben ist (53). In der Heilswirklichkeit ist demnach der Teil, in dem das Ganze sich voll verwirklichen kann, mehr als ein bloßer Teil und trägt daher den Namen des Ganzen mit Recht (54). Diese Erkenntnis trifft auch zu auf die Kirche, das neue Gottesvolk, für welches Israel Sinnbild war. Sie wird Ereignis im vollen Sinne in der jeweiligen Ortskirche (55), im konkreten Vollzug der Verkündigung und der sakramentalen Gemeinschaft. Ortsgemein-

50) Rahner, a.a.O., S. 21.

51) ebd., S. 23; Küng, Strukturen, S. 22 f. mit Literaturhinweisen.

52) Dieser Sinn kann nicht einfach darin liegen, daß "... (pars pro toto) der Teil mit dem Wort für das Ganze bedacht" wird; das ist vielmehr ebenso "seltsam, wie wenn es einem einfiele, den Landkreis Freiburg Deutschland zu nennen" (Rahner, a.a.O., S. 23).

53) ebd., S. 23 f.

54) ebd., S. 24.

55) ebd., S. 24 ff.: "Ortskirche" im hier gebrauchten Sinn bezeichnet die von einem Bischof geleitete (Groß-) Gemeinde, nicht die einzelne Pfarrgemeinde.

de entsteht nicht durch Teilung der Gesamtkirche, sondern durch "Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein" (56).

Von diesem Aspekt aus ist es der Sinn des Primats, die Weltkirche, die in ihrem Wesen *e i n e* ist, als diese eine darzustellen, während die Notwendigkeit, dieselbe und eine Kirche am einzelnen Ort, aber doch als ganze, erscheinen zu lassen, den Episkopat bedingt (57).

3. Ecclesia als concilium

Hans Küng behandelt die Frage nach dem kirchlichen Amt von einem anderen Blickpunkt aus. Die ganze Kirche in der Totalität ihrer Erscheinung bildet das Materialobjekt seiner Untersuchung, allerdings *konzentriert* "auf die Struktur des Verhältnisses Kirche und Amt, Konzil und Papst" (58).

Die gemeinsame sprachliche Wurzel der Worte "concilium" und "ἐκκλησία" ist ihm Hinweis auf die wesensmäßige Gleichheit dessen, was mit diesen beiden Begriffen bezeichnet wird (59). Die ἐκκλησία, die von Gott durch das Evangelium aus der Welt herausgerufene Gemeinschaft, ist das große concilium der Glaubenden (60). Beide Elemente sind konstitutiv für Ekklesia als Concilium: die "Einrichtung" (= Kirche als Stiftung) und das "Ereignis" (= Kirche als Gemeinschaft) (61). Das Wesen der Kirche ist somit zugleich "personal-ereignishaft" und "institutional-seinshaft" (62). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen auf eine neue Weise zu begründen. Eine eigene theologische Definition des besonderen, des Amtspriestertums, gibt Küng

56) Rahner, a.a.O., S. 28.

57) ebd.

58) Küng, Strukturen, S. 6.

59) "con-calare" und "ἐκ-καλᾶ": a.a.O., S. 19 f.

60) Küng, a.a.O., S. 22.

61) Vgl. Wolf, S. 27.

62) Küng, a.a.O., S. 22; ähnlich Wolf, S. 28.

nicht (63). Das in der Schrift und in der apostolischen Tradition bezeugte Amt soll vielmehr so gedeutet werden, daß es in Struktur und Vollzug dem Charakter der Kirche als "Ekklesia-Concilium" gerecht werden kann.

Die ganze Kirche, die Konzil aus göttlicher Berufung ist (64), wird repräsentiert im Konzil aus menschlicher Berufung (65), der allgemeinen Kirchenversammlung. Diese Repräsentation hängt "nicht ausschließlich, aber entscheidend" (66) an den Amtsträgern, weil die Kirche organisch gegliedert ist und von Christus gesetzte Hirten hat, ohne die wahre und vollständige Repräsentation nicht möglich ist (67). In dieser so gegliederten Kirche hat das Petrusamt seinen eigenen und hervorragenden Ort: als Klammer, die die Kirche auch äußerlich zusammenhält (68), und als sichtbare Spitze der Repräsentation.

B. Vom Dienstcharakter des kirchlichen Amtes

Aus den vorangegangenen Skizzierungen ergibt sich bereits, daß das Amt in der Kirche grundsätzlich unterschieden ist von jeglicher weltlicher Hoheits- und Machtausübung.

Christus, der "nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen" (69), hat deutlich ausgesprochen, daß

63) Ein auf katholischer Seite sonst nirgends gefundener Hinweis scheint in diesem Zusammenhang erwähnenswert: die bei Küng, aaO., S. 189 f., angedeuteten "außerordentlichen Wege in das kirchliche Amt" gegenüber der Ordination als dem ordentlichen Weg; dieser Gedanke könnte vor allem für die Beurteilung der Ämter in den reformatorischen Kirchen bedeutsam werden.

64) Küng, a.a.O., S. 24; vgl. auch Schelkle, S. 119 ff.

65) Küng, a.a.O., S. 25 u. 27 ff.

66) ebd., S. 198.

67) ebd., S. 196 u. 198; - zur vollständigen Repräsentation gehört aber auch, daß die Laien mit eigenen Delegierten, nicht nur durch die Amtsträger, vertreten sind (ebd., S. 196 f.); diesbezügliche Ausführungen überschritten jedoch den für die vorliegende Untersuchung gegebenen Rahmen.

68) Küng, a.a.O., S. 224.

69) Mt. 20, 28.

dieses sein Beispiel maßgebend sein soll für diejenigen, die in seinem Auftrag die Gemeinde leiten (70). Die Apostel waren sich dieser Verpflichtung ihres Amtes bewußt, wenn sie sich "nicht als Herren eures Glaubens, sondern Diener an eurer Freude" (71) bezeichnen und die von ihnen eingesetzten Ältesten ermahnen, die Herde zu weiden, "nicht als wäret ihr Herren, um den euch zugefallenen Anteil zu beherrschen" (72).

Das Neue Testament gebraucht keines der Worte, die zur Zeit seiner Abfassung als Bezeichnung von Leitungsfunktionen im weltlichen Bereich benutzt wurden, obwohl es eine große Anzahl davon gab (73), sondern schafft für das Amt in der Gemeinde den Begriff "διακονία", der ohne Bedenken mit "Dienst" übersetzt werden kann. Die hierarchische Verfassung der Kirche begründet keinen Herrschaftsverband privatrechtlicher Natur, sondern kirchliche Gewalt steht im Dienst am Gemeinwohl der Kirche (74).

Wie weit in der nachkonstantinischen Epoche dieses Merkmal des Amtes in Vergessenheit geriet, ist dem Kirchen- und Profanhistoriker bekannt. In der Neuzeit verhinderten gegenreformatorische Frontstellungen und juridisches, von der Schrift wenig beeinflusstes Denken, daß der Charakter des Amtes als Ordnung des Dienstes in den kirchenrechtlichen und theologischen Definitionen, auch des I. Vatikanums, zum Ausdruck kam (75).

Die stärkere Beachtung biblischer Aussagen in der neuesten Zeit, insbesondere aber die Konfrontierung mit der evange-

70) Jo. 13,15; vgl. auch Mt. 20, 26 - 28; Mk. 10,43; Lk. 22, 26 - 27.

71) 2. Kor. 1,24.

72) 1. Pet. 5,3.

73) Vgl. Schelkle, S. 37; Küng, Strukturen, S. 224; Magnus Löhrer, Zur Theologie von geistlichem Amt und Gemeinde, in: Roesle-Cullmann, S. 219.

74) Wilhelm Bertrams, Die personale Struktur des Kirchenrechts, in: StdZ 164 (1958/59), S. 121 ff. (S. 134, Anm. 6).

75) Küng, Strukturen, S. 224.

lischen Theologie brachten diesen Befund wieder in die theologische Diskussion (76).

Die Haltung des Dienstes, die das Amt in der Kirche kennzeichnen und von weltlicher Herrschaft unterscheiden soll, kann nicht juridisch festgelegt werden. Von einer kirchenrechtlichen Neuordnung muß jedoch erwartet werden, daß sie solche Regelungen findet, die Amtsausübung als Dienst ermöglichen und fördern; von der Theologie, daß sie immer tiefer und klarer darstellt, daß "Ansprüche, Anrechte, Würden ... nur in und mit den Pflichten, den Beanspruchungen, den Bürden des Dienstes, nur in diesen beschlossen und verborgen" (77) legitim und vor der Gemeinde glaubwürdig sind.

III. Die Möglichkeiten einer Reform

A. Immanente Schranken des Primates

Solange die Theologie ihren Maßstab zur Bestimmung kirchlicher Dienste vom positiven kirchlichen Recht bezog, das sich seinerseits orientierte an dogmatischen Definitionen, die, wie die Entscheidungen des I. Vatikanums, nur torsohaften Charakter hatten, war der Zugang zu Überlegungen, welche Grenzen der Macht des Papstes gesetzt sein könnten, verstellt. Zwar wurden als Schranken schon immer Naturrecht und ius divinum genannt (78). Da aber angenommen wurde, gerade das göttliche Recht verleihe dem Papst absolute und uneingeschränkte monarchische Gewalt, die nur gemildert sei durch ein aristokratisches Element, den Episkopat (79), war es nur folgerichtig, seine Herrschaft als " n a c h k e i n e r H i n s i c h t an irgendwelche Gliedverrichtungen

76) Vgl. außer den oben Genannten: Schmaus III 1, S. 466; Semmelroth, S. 26 ff.; Karrer, S. 42 u. 55; ders., Das kirchliche Amt in katholischer Sicht, in: Theologie heute, S. 115 ff. (117); Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV 2, S. 781 ff.

77) Karl Barth, KD IV 2, S. 782.

78) Retzbach-Vetter, S. 54.

79) ebd., S. 53.

des Leibes Christi gebunden" zu bezeichnen und in ihm den einzigen Hirten zu sehen, "dem a l l e i n die Schafe des Messiashirten zu weiden anvertraut sind" (80).

Sieht man dagegen im Papst die Klammer und Repräsentanz der Einheit der Weltkirche, die Spitze des Bischofskollegiums, das als Ganzes aus göttlichem Recht gestiftet ist, dann ergeben sich auch differenziertere Folgerungen hinsichtlich seiner rechtlichen Befugnisse.

Der vorgegebenen kollegialen Struktur der kirchlichen Verfassung entsprechend sind Rechte und Vollmachten des Papstes nur dann adäquat bestimmbar, wenn zugleich die der übrigen Glieder des Kollegiums im Blick behalten werden und umgekehrt; päpstliche Gewalt ist Kompetenz des *papa in collegio*; die kollegiale Verfaßtheit des Amtes muß in der Leitungsgewalt manifest werden (81).

Bevor der Versuch unternommen wird, die Grenzen der päpstlichen Leitungsvollmacht darzustellen, muß kurz von ihrer Beendigung gesprochen werden, da von dorthier einige Aufschlüsse für den weiteren Gang der Untersuchung gewonnen werden können.

1. Die Beendigung des päpstlichen Amtes

Das Amt des Papstes endet natürlicherweise mit dem Tod des jeweiligen Inhabers. Als zweite Möglichkeit nennt can. 221 noch den Verzicht. Weitere Gründe waren jedoch in der Kanonistik seit jeher anerkannt, nämlich Geisteskrankheit, Häresie und Schisma (82). Diese Voraussetzungen müssen auch heute noch als gültig angesehen werden. Wenn sie in den meisten einschlägigen Lehrbüchern nicht mehr erwähnt sind, so dürfte die Ursache hierfür darin zu sehen sein, daß man sich scheut, die sich daraus ergebenden Konsequenzen aufzuzeigen.

80) Adam, S. 53 (Sperrungen vom Verf. dieser Arbeit).

81) Heinrich Bacht, *Episcopatus unus est*, in: *Scholastik* XXXVII (1962), S. 161 ff. (164).

82) Vgl. Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, Roma 1943, II, S. 513 ff.

Im Regelfall kann sicherlich nicht erwartet werden, daß der geistesranke, häretische oder schismatische Papst selbst erklärt, er sei nicht mehr Papst. Can. 1556, "Prima Sedes a nemine iudicatur", scheint keinen Ausweg offenzulassen(83). Andererseits lassen sich weder theologische noch juristische Gründe finden, die es fordern würden, die oberste Leitung der Kirche einem Menschen auszuliefern, der sein Amt tatsächlich durch den Eintritt eines solchen Umstandes verloren hat. Can. 1556 kann demnach keine absolute Geltung beanspruchen; er muß vielmehr vom Sinn des kirchlichen Amtes her verstanden werden, das gestiftet ist, die Kirche aufzubauen, indem es den Gliedern dient, nicht aber eine allein durch ihr Dasein gerechtfertigte, unumstößliche Größe darstellt (84).

Unter solchen Voraussetzungen ist ein legitimes Eingreifen durch die Kirche nicht nur möglich, sondern notwendig. Sie muß, wenn hinreichende Anhaltspunkte vorliegen, prüfen, ob der päpstliche Stuhl vakant geworden ist, diese Tatsache gegebenenfalls feststellen und einen neuen Papst wählen. Die erforderliche Feststellung geschieht durch ein echtes Urteil, das allerdings nicht konstitutiv bewirkt, daß der bisherige Papst seines Amtes verlustig geht, sondern deklaratorisch den eo facto eingetretenen Verlust feststellt (85).

Die "Absetzung" eines Papstes ist also nicht nur mehr von historischer Bedeutung, die durch die dogmatische und kanonistische Entwicklung überholt wäre. Was früher, etwa auf dem Konzil von Konstanz (86), aus existentieller Notwendigkeit und wohl aufgrund einer einseitigen und deshalb falschen Theorie geschah, ist aus dem heutigen Verständnis der Struktur des kollegialen Amtes als rechtmäßige Ausübung der Richter- und Leitungsvollmacht anzusehen. Dennoch besteht zwischen dem Konziliarismus alter Prägung und der hier ver-

83) Über die geschichtliche Problematik der Entstehung und Tradierung dieses Satzes vgl. Küng, Strukturen, S. 229 f.

84) Vgl. ebd., S. 242.

85) Vgl. ebd., S. 243.

86) Vgl. ebd., S. 244 ff.

tretenen Auffassung ein ebenso großer Abstand wie zwischen dieser und einem einseitigen Papalismus; beide Richtungen erstrebten die grundsätzliche Superiorität über die jeweils andere Gewalt. Entsprechend der theologischen Verfaßtheit ist jedoch auch die rechtliche Beziehung zwischen Episkopat und Primat dialektischer Art: weder die papale noch die episkopale Macht ist der anderen generell übergeordnet; die prinzipiell kollegiale Leitungsgewalt konzentriert sich je nach dem aktuellen Erfordernis in der Spitze oder im Restkollegium.

2. Die Begrenztheit der päpstlichen Unfehlbarkeit

Die dargelegte Auffassung scheint im Widerspruch zu stehen mit der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* des I. Vatikanischen Konzils (87), worin definiert wurde, daß die päpstlichen Lehrentscheidungen "ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse" (88). Diese Definition, die also ausdrücklich eine Funktion des päpstlichen *L e h r a m t e s* betrifft, wird zu Unrecht auf jede Form der Ausübung päpstlicher Gewalt übertragen. Die oberste Jurisdiktionsgewalt ist nicht mit der Infallibilität ausgestattet wie eine *Ex-cathedra*-Entscheidung. Das "ex sese" darf nicht einmal an dem ihm zukommenden Ort, eben bei der Entscheidung *ex cathedra*, isoliert gesehen werden, denn kein Papst kann "ohne den lebendigen Zusammenhang mit dem Zeugnis der Gesamtkirche und seiner Mit Bischöfe verbindlich sprechen" (89), er kann nicht *c o n t r a* *consensus ecclesiae* entscheiden, weil er sonst zum Schismatiker würde (90). Keinesfalls aber wirkt seine Entscheidung auf dem Gebiet des Rechts, sei sie

87) Denz., 1821 ff.

88) ders., 1839.

89) Karrer, *Theologische Reflexionen zum Konzil*, in: *Hochland* 55 (1963), S. 297 ff. (302).

90) Küng, *Strukturen*, S. 338; - auch Pius XII. versicherte sich vor der Verkündigung des Dogmas von der vorweggenommenen Vollerlösung der Jungfrau Maria im Jahre 1950 des "assensus ecclesiae" durch eine Umfrage unter dem Welt-episkopat.

ein Akt der Gesetzgebung oder der richterlichen Gewalt, ex sese. Zu diesem Mißverständnis konnte es nur kommen, weil ein in der Kirche vorhandener "Infallibilitätskomplex" (91) in Verbindung mit der Auswirkung der Bestimmungen der cann. 228 § 2, 1556 und 2332 das Amt des Papstes in unangemessener Weise überhöhte und es losgelöst von der Gesamtverfaßtheit der Kirche betrachtete, so daß kein Zusammenhang mehr gesehen wurde mit den übrigen, gleich wesensnotwendigen kirchlichen Diensten, innerhalb deren es als Haupt seinen Platz hat (92).

3. Die Grenzen der päpstlichen Hirtengewalt

Die päpstliche Jurisdiktionsgewalt hat ihre immanente Grenze im ius divinum des Gesamtepiskopats.

Schon immer war als eine der Auswirkungen dieses Sachverhalts anerkannt, daß der Papst den Episkopat nicht abschaffen kann (93). Des weiteren ist aber darin auch eingeschlossen, daß die Rechte des einzelnen Bischofs nicht zu Gunsten der Rechte des Papstes so weit eingeschränkt werden dürfen, daß eine praktische Aufhebung der dem Bischof de iure divino zustehenden Vollmachten hervorgerufen würde (94).

91) +++, Erneuerung in Verkündigung und kanonischem Recht, in: WuW XV (1960), S. 408.

92) Ein Beispiel für diese isolierte Betrachtungsweise trotz anscheinend gemeinschaftsbezogener Formulierung findet sich bei Adam, S. 53: "Gerade weil das 'Wir' der kirchlichen Gemeinschaft sich nicht in den Kirchengliedern erschöpft oder gar diesen erst sein Dasein verdankt, sondern eine im Menschewordenen gesetzte überpersönliche Einheit ist, ein in sich und aus sich wirksames Organisationsprinzip, eine selbstmächtige Wesensform, regiert der Papst, in dem dieses 'Wir' nach dem Willen Christi anschauliche Gestalt gewinnt, kraft eigenen Rechts, absolut, ex sese, d.h. er ist in seiner Wirksamkeit nach keiner Hinsicht an irgendwelche Gliedverrichtungen des Leibes Christi gebunden, weder an die Zustimmung des Gesamtepiskopats noch einzelner Bischöfe noch der übrigen Gläubigen. Er ist nicht bloß ein 'Hirt' neben anderen, er ist vielmehr der Hirt, dem allein die Schafe des Messiashirten zu weiden anvertraut sind".

93) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 101; Küng, Strukturen, S. 215.

94) Rahner, a.a.O., S. 101 f.

Zur näheren inhaltlichen Umschreibung der dem Papst durch das göttliche Recht gesetzten Schranken kann das Subsidiaritätsprinzip wertvolle Hilfe leisten, das zwar nur eine formale Richtschnur ist, an welcher aber doch die einzelnen Tatbestände hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Dienst an der Gemeinde gemessen werden können (95).

Nach diesem Prinzip ist es "eine Ungerechtigkeit und zugleich eine schwere Verletzung und Störung der rechten Ordnung, wenn Aufgaben, die von den kleineren und untergeordneten Gemeinschaften bewältigt und ausgeführt werden können, der höheren und übergeordneten Gesellschaft zugeschoben werden" (96). Was im allgemeinen sozialen Bereich für die kleineren Gemeinschaften gilt, ist analog auf die Bischöfe als Hirten ihrer Einzeldiözesen anwendbar. Da die Ortskirchen Leiter haben, die ihr Amt aus göttlichem Recht ausüben, ist die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips hier de iure divino gefordert (97); seine Mißachtung würde göttliches Recht verletzen.

Daraus folgt, daß der Papst den Bischöfen alle Angelegenheiten, die diese in ihrem Bereich selbständig regeln können, überlassen muß. Durch diese Forderung wird nicht ausgeschlossen, daß es allgemeinverbindliche Normen für die gesamte Kirche geben darf, ja sogar geben muß, die unter Umständen auch vom Papst allein erlassen werden können, sofern dies dem ius divinum des Episkopats nicht entgegensteht. Die Ausführung jedoch und auch die Entscheidung, auf welche Weise ein nur einen bestimmten territorialen Bereich betreffender Fall zu behandeln ist, bleibt Aufgabe des Einzelbischofs bzw. des regionalen Episkopats.

95) Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche vgl. Bertrams, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: StdZ 160 (1957), S. 252 ff.

96) Pius XI., Enzyklika Quadragesimo Anno, in: AAS 23 (1931), S. 203, zit. nach Küng, Strukturen, S. 220.

97) Weiterhin wird durch das Subsidiaritätsprinzip verlangt, daß auch die unter dem Bischof stehenden Priester und die Gemeindeglieder an der Leitung der Kirche beteiligt werden müssen, vgl. Küng, a.a.O., S. 221.

Das Subsidiaritätsprinzip wird umso besser verwirklicht, je mehr - innerhalb der selbstverständlich vorausgesetzten Einheit - Dezentralisation und Selbstverwaltung der einzelnen Diözesen, der eines bestimmten Landes oder Kulturkreises ausgestaltet sind, und je sparsamer die Eingriffe des Petrus-amtes erfolgen (98).

Welche rechtliche Beurteilung kommt nun der Verletzung des dem Episkopat iure divino gegebenen Rechtes durch den Papst zu? Einfach ist der Fall zu lösen, daß der Papst etwa den Gesamtepiskopat abschaffen oder seiner Rechte so weit entleeren würde, daß von einer wirklich eigenen Größe nicht mehr gesprochen werden könnte: dieser Papst wäre ein papa schismaticus, hätte sich von der Kirche gelöst und sein Amt verloren; nicht die Kirche, die ihm nicht gehorchen könnte, befände sich im Schisma, denn ihr in erster Linie sind die Verheißungen Christi gegeben und sie kann nicht in einem einzigen Glied verwirklicht sein (99). Wie es Aufgabe der Kirche ist, mit dem Papst Gemeinschaft zu halten, so ist es dessen Aufgabe, mit der Kirche Gemeinschaft zu halten (100).

Rahner (101) bringt ein anderes Beispiel für einen Konfliktfall: die Annahme, der Papst erlasse ein Dekret, das sämtliche unierten katholischen Kirchen des Vorderen Orients zur Aufgabe ihrer Liturgie und zur Annahme des lateinischen Ritus verpflichtet. Die sich hier aufdrängende Frage, ob der Papst damit den Umfang seines Jurisdiktionsprimats überschreite und das Dekret ungültig sei, beantwortet er mit einem klaren Nein (102). Er hält ein solches Vorgehen nur für einen schweren sittlichen Verstoß gegen die Liebe und die Einheit der Kirche und damit für eine schwere Sünde.

98) Küng, a.a.O., S. 226.

99) ebd., S. 240 f. Ein solcher Papst wäre nicht nur Schismatiker, sondern auch Häretiker, da er sich mit diesem Schritt in Widerspruch zur Lehre der Kirche stellte; für den Verlust des Amtes ist jedoch die Tatsache des Schismas ausreichend.

100) ebd., S. 240.

101) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 119 ff.

102) ebd., S. 120.

Diese Auffassung erweist sich nach den oben gemachten Ausführungen als falsch. Zwar wird ein Papst durch ein solches Dekret nicht automatisch zum papa schismaticus, aber sein Vorgehen wäre auch rechtlich relevant. Ein Verstoß gegen die Forderungen göttlichen Rechts in Gestalt einer Verletzung des Subsidiaritätsprinzips durch ungerechtfertigtes Übergehen der zuständigen Bischöfe ist Rechtsverletzung, die nicht dadurch ihre rechtliche Qualität verlieren und auf die subjektive Ebene des nur moralisch Verwerflichen gestellt werden kann, weil diese Verletzung durch den obersten Jurisdiktionsträger der Kirche geschieht. Es genügt auch nicht, darauf zu vertrauen, daß das Walten des Heiligen Geistes einen derartigen Rechtsbruch verhindern werde (103); man muß vielmehr damit ebenso rechnen wie mit der Möglichkeit eines häretischen oder schismatischen Papstes.

Die sich daraus ergebenden rechtlichen Folgerungen aufzuzeigen, ist ungleich schwieriger als im Fall der Beendigung der päpstlichen Gewalt. Während man dort noch argumentieren kann, daß can. 1556 in seinem eigentlichen Sinn unangetastet bleibt, da ja der von dem Urteil betroffene Papst nicht mehr Inhaber der prima sedes ist, ist hier gerade unbestritten, daß er es noch ist. Eine andere Überlegung kann weiterhelfen: es wäre doch denkbar, daß ein Konzil, das zusammengetreten ist, um zu prüfen, ob der amtierende Papst sein Amt verloren habe, zu dem Urteil kommt, ein Amtsverlust sei nicht eingetreten, da die vermutete Tatsache nicht vorliegt. Auch dieses, die ursprüngliche Vermutung negierende Urteil, das feststellt, der bisherige Papst sei Papst geblieben, ist das Ergebnis richterlichen Tätigwerdens. Objekt dieses Urteils ist der Papst, der weiterhin Inhaber der prima sedes ist. Es kann also nicht ausnahmslos vermieden werden, daß ein Urteil über einen Papst gefällt wird, gerade auch im Interesse des Hauptes der Kirche nicht. Aus der Einsicht in diese Unvermeidbarkeit

103) So Rahner, a.a.O., S. 120 u. 124; dagegen Karrer, Ökumenische Katholizität, in: Hochland 51 (1959), S. 297 ff., der rechtliche Konsequenzen für möglich und geboten hält.

und aus der Erkenntnis, daß es nicht angehen kann, die Verletzung göttlichen Rechts durch den Papst bestehen zu lassen, auch wenn sie nicht so schwerwiegend ist, daß sie den Amtsverlust zur Folge hat, ergibt sich die Unhaltbarkeit des can. 1556 in seiner jetzigen umfassenden Formulierung. Diese Bestimmung läßt de lege lata keinen Raum für die Möglichkeit, den Bruch göttlichen Rechts rückgängig zu machen und kann schon darum nicht selbst de iure divino sein; sie ist Rechtssatz des ius mere ecclesiasticum, abänderungsfähig und auch abänderungsbedürftig (104).

B. Das Allgemeine Konzil als oberste Leitungsgewalt der Kirche

1. Das Konzil als Einrichtung göttlichen Rechts

Als einzige Instanz, die gegebenenfalls berufen sein konnte, über einen Papst zu richten, galt seit jeher das Allgemeine Konzil.

Can. 228 § 1 bestimmt: "Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate". Dieser Satz, der nicht in den Zusammenhang des Codex Iuris Canonici zu passen scheint, ist nur dann in seiner wirklichen Bedeutung erkennbar, wenn die Struktur des kirchlichen Amtes so verstanden wird, wie oben dargelegt (105). Andernfalls gäbe es entweder zwei von einander unabhängige Gewalten in der Kir-

104) Nur eine solche theologisch-juridische Argumentation bietet die Möglichkeit, die Interpretation zu widerlegen, die Joseph Klein (Von der Tragweite des kanonischen Rechts, in: Skandalon, S. 120) dem can. 1556 gibt; der sich auf positivistische Argumentation beschränkende Versuch Hans Barions (Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: Festgabe Lortz, Baden-Baden 1958, S. 549 ff.), das Problem zu lösen, kann dem Anspruch rechtstheologisch verbindlicher Begründung nicht genügen.

105) Vgl. S. 17 f. dieser Arbeit.

che, den Papst und das Konzil, was undenkbar ist, oder das Konzil hätte seine Macht vom Papst, dann wäre sie keine *suprema potestas* (106).

Die oberste Macht hat das Konzil aus göttlichem Recht (107), denn wäre can. 228 § 1 ein Satz des *ius humanum*, so würde das *ius divinum* des Papstes durch menschliches Recht eingeschränkt, was ebenfalls undenkbar ist, da doch der Papst seine Rechte *iuris divini* nicht einmal freiwillig abtreten kann (108). Das kirchliche Amt als Ganzes ist göttlichen Rechts und dieses Amt ist kollegial strukturiert; übt das Kollegium als Ganzes seine Lehr- und Leitungsfunktion in der konziliaren Versammlung aus, so ist diese Versammlung selbst göttlichen Rechts (109).

Nur von daher ist es möglich, daß das Konzil die Funktionen ausüben kann, die ihm in bestimmten Fällen auch gegenüber dem Papst zustehen. Die Kirche, der in Ausnahmefällen die Möglichkeit gegeben ist, über den Papst zu richten, kann diese Aufgabe nur wahrnehmen durch ein Organ, das ebenso wie der Papst *de iure divino* gestiftet ist und die oberste Leitungsgewalt hat (110). Grundsätzlich besteht das Konzil aus dem Kollegium mit seiner im Papst gegebenen Spitze. Aber ebenso, wie sich die gesamte höchste Gewalt gegebenenfalls, gemäß den Definitionen des I. Vatikanums, im Papst konzen-

106) Rahner, in: Rahner-Ratzinger, S. 79.

107) Eichmann-Mörsdorf I, S. 359; Retzbach-Vetter, S. 56.

108) Rahner, a.a.O., S. 79.

109) Diese Struktur des kollegialen Amtes wurde von Erwin Iserloh (Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche, in: Ekklesia, Trier 1962, S. 149 ff.) nicht hinreichend berücksichtigt, wenn er (S. 165 f.) aufgrund seiner geschichtlichen Forschungen glaubt, feststellen zu müssen, die Konzilien seien nicht göttlichen, sondern nur kirchlichen Rechts. - Der von Küng geprägte Begriff "Konzil aus menschlicher Berufung" (Strukturen, S. 24) für die Allgemeine Kirchenversammlung im Gegensatz zum "Konzil aus göttlicher Berufung", womit er die ganze Kirche bezeichnet, sagt nichts aus über die Rechtsqualität der Versammlung.

110) Vgl. Küng, Strukturen, S. 243.

trieren kann, steht diese Gewalt in Notfällen auch dem Restkollegium allein zu.

Das II. Vatikanische Konzil müßte aus der Erkenntnis der Kollegialität des kirchlichen Amtes die Konsequenzen ziehen: die der Geschichtlichkeit unterworfenen Kirche muß die den Gesetzen und Verfahren des kollektiven Bewußtseins der früheren Zeit adäquaten Aussagen der fortgeschrittenen Einsicht anpassen (111). Das Konzil von Konstanz und das I. Vatikanum, beide unvollständig, dieses in der Gefahr, die Kirche in ein von einem absolutistischen Monarchen bzw. seinem Beamtenapparat totalitär regiertes Untertanenvolk zu verwandeln (112), jenes die Möglichkeiten einer oligarchischen Herrschaft oder eines ständig vom Auseinanderfallen bedrohten föderativen Kirchenbundes mit einem geschäftsführenden Verwaltungsbeamten an der Spitze in sich bergend, müssen ihre Synthese auch in der rechtlichen Darstellung des Amtes und der Verfassung der Kirche erlangen.

2. Die Zuständigkeit zur Einberufung eines Konzils

Nach dem geltenden Kirchenrecht steht dem Papst allein das Recht zu, ein Allgemeines Konzil einzuberufen (113). In früherer Zeit war dies nicht selbstverständlich, und tatsächlich wurden allgemeine Kirchenversammlungen oft nicht nur ohne Mitwirkung des Papstes, sondern sogar gegen seinen Willen einberufen; trotzdem zweifelt niemand daran, daß es sich bei diesen Versammlungen um echte ökumenische Konzilien handelte (114).

Das alleinige Einberufungsrecht des Papstes gehört nicht zum Wesen des ökumenischen Konzils (115), und can. 222 ist

111) Vgl. M.O. Chenu, Beitrag zu: Geschichtlichkeit - Kategorie neuzeitlichen Bewußtseins, in: FH 17 (1962), S. 87 ff. (88).

112) Küng, Strukturen, S. 84.

113) Can. 222 § 1: "Dari nequit Oecumenicum Concilium quod a Romano Pontifice non fuerit convocatum".

114) Vgl. Iserloh, a.a.O., passim; Küng, Strukturen, S. 11 ff.

115) Küng, a.a.O., S. 13 u. 297 ff.

somit eine Bestimmung des menschlichen Kirchenrechts. An einem echten Ökumenischen Konzil ist das Gesamtkollegium, also Papst und corpus episcoporum, beteiligt (116). Im Normalfall wird daher auch der Akt der Einberufung durch den Papst ergehen. Es gibt jedoch Situationen, in denen das Kollegium tätig werden muß, ohne daß der normale Weg der Einberufung beschritten werden könnte: Es ist doch immerhin denkmöglich, daß, obwohl die Constitutio Vacantis Apostolicae Sedis vom 8. Dezember 1945 unverändert fortgilt, nach dem Tod eines Papstes keine Kardinäle mehr vorhanden sind, um einen neuen Papst zu wählen. Dann muß es eine andere Instanz geben, die eingreift, um das neue Haupt des Kollegiums zu bestimmen. Aus dem Wesen der Kirche folgt, daß hierzu nur der Gesamtepiskopat berufen sein kann, der sich zu diesem Zweck versammeln müßte. Eine solche Zusammenkunft des Welt-episkopats, dem die oberste Leitung der Kirche doch besonders in einer solchen Lage aktuell zukommt, stellt aber nichts anderes dar als ein Ökumenisches Konzil, sofern man diesen Begriff theologisch aus dem Wesen der Kirche und nicht positivistisch aus den iure humano zustandegekommenen Canones des CIC ableitet. Es ist nicht einzusehen, welchen Sinn das Ökumenische Konzil im Leben der Kirche hätte, wenn es gerade in der äußersten Notsituation seine oberste Leitungsbefugnis nicht sollte ausüben können, weil eben diese Situation seine Einberufung unmöglich machte.

Grundsätzlich nicht anders zu beurteilen ist der Fall, wenn die Kirche durch anders geartete Umstände in eine Notlage geraten ist, die von einem noch lebenden Papst hervorgerufen wurde; etwa wenn hinreichender Grund zu der Annahme besteht, der amtierende Inhaber des päpstlichen Stuhles habe sein Amt aus einem der früher erwähnten Gründe verloren. Der häretische oder schismatische Papst, besonders derjenige, der offensichtlich eine Verletzung göttlichen Rechts begangen hat, wird

116) Daß es nicht nur aus Amtsträgern bestehen muß, zeigt die Geschichte (vgl. Iserloh, a.a.O.) ebenso wie die Erkenntnis, daß die ganze Kirche Konzil aus göttlicher Berufung ist (vgl. S. 21, Anm. 67 dieser Arbeit).

wenig geneigt sein, das Allgemeine Konzil einzuberufen, damit dieses über ihn richte.

Die Einberufung muß also von einer anderen Instanz ausgehen. Das Kollegium der Bischöfe, das sich zuvor so weit wie möglich durch von einzelnen Bischofskonferenzen eingeleitete Kontakte geeinigt hat, ist in einem solchen Falle zur Einberufung legitimiert, und zwar kraft des ihm eigenen *ius divinum*, das den menschlich-rechtlichen Bestimmungen des Codex vorgeht.

Zu einem solchen Konzil ist der Papst einzuladen, und sofern er nicht offenkundig Häretiker oder Schismaticus ist, muß ihm der Vorsitz angeboten werden. Weigert er sich, die Gemeinschaft mit dem Kollegium aufzunehmen, wird er zum *papa schismaticus* und verliert sein Amt.

Das Verbot des can. 228 § 2, gegen einen Spruch des Papstes an das Allgemeine Konzil zu appellieren, so wie die in can. 2332 vorgesehenen Strafbestimmungen sind folglich in ihrer jetzigen Ausdehnung zu weit gefaßt; sie sind als *leges mere ecclesiasticae* einzuschränken auf Fälle, die eine ungerechtfertigte Anschuldigung des Papstes zum Inhalt haben.

C. Das Verhältnis der römischen Kurie zum Papst und zum Weltepiskopat

1. Die kirchliche Zentralverwaltung

Der Name *Curia Romana* bezeichnet die Gesamtheit der im Namen des Papstes für die Leitung der katholischen Kirche tätigen obersten Verwaltungsbehörden und Gerichte in Rom. Ihre Anfänge liegen in den dem Bischof von Rom bei der Leitung seiner Diözese behilflichen Organen (117). Im 11. Jahrhundert erhielt der päpstliche Verwaltungsapparat eine organisatorische Ausgestaltung, die "weitgehend dem Bild der damaligen weltlich-herrschaftlichen, germanisch-romanischen Hofhaltung

117) Schmitz, in: LThK² VI (1961), Sp. 692; Koeniger-Feine, in: RGG IV³ (1960), Sp. 185.

(= curia) entsprach" (118). Weder die Kurialreform Pius' X. im Jahre 1908 (119) noch der Codex, der die Regelung dieser Reform im wesentlichen übernahm (120), änderten, trotz vielfacher organisatorischer Neugestaltung, die grundsätzliche, im Mittelalter entstandene Verfassung dieser Einrichtung. Mit der zunehmenden Zentralisation der Kirche und mit der Vermehrung der Macht des Papstes wuchs auch die Bedeutung der Kurie. Papst und Kurie schienen in der Folgezeit eine Einheit zu bilden, der Primat des Papstes schien praktisch auf die Kurie ausgedehnt worden zu sein. Ein Zeichen hierfür ist die Tatsache, daß im CIC oft von Apostolica Sedes, Sancta Sedes oder gar vom Romanus Pontifex gesprochen wird, wenn gerade nicht Amt oder Person des Papstes, sondern die kurialen Behörden gemeint sind (121). Nicht das Haupt des Kollegiums, das die Einheit garantieren soll, sondern Verwaltungsbeamte, die oft nicht einmal Bischöfe sind, treffen Entscheidungen über Anliegen, welche die Nachfolger der Apostel in Rom vorbringen müssen (122).

Hinzu kommt die Tatsache, die selbst zurückhaltende Kritiker, die bereit sind, der Kurie große Verdienste zuzusprechen (123), nicht verschweigen können, daß nämlich die Inhaber der kurialen Ämter nicht immer die am besten für ihre Stellung Geeigneten sind (124), daß Karrierestreben und

118) Reicke, in: EKL II (1958), Sp. 1006.

119) durch die Constitutio Sapienti consilio v. 29. Juni 1908, AAS 1 v. 1909, S. 7 ff.

120) Eichmann-Mörsdorf I, S. 366.

121) ebd., S. 367.

122) Vgl. Herbert Haag, in: Umfrage, S. 599; Gottfried Maron, Evangelischer Bericht zum Konzil - Zweite Session, Göttingen 1964, S. 32. - Ein Beispiel, wie die Kurie selbst während des Konzils den Episkopat zu überspielen versucht, findet sich in FAZ Nr. 230 v. 3. Oktober 1964, S. 3, "Protestgemurmel im Petersdom - Der Generalsekretär des Konzils muß eine Entscheidung zurücknehmen".

123) "... un istituzione che si è coperta di meriti incalcolabili attraverso i secoli, con uomini insigni d'ogni specie ...", Lombardi, S. 211.

124) "... giudizi un po' severi su alcune persone ... anche sulla loro elevatezza spirituale, in corrispondenza col posto che occupano", Lombardi, S. 211 f.

wohlerworbene Rechte in der Praxis an Stelle des Wohles der Kirche ausschlaggebend für die Besetzung der Posten sind (125).

Damit der Kurie der ihr wirklich zukommende Platz gewiesen werden und sie zum Wohle der Kirche tätig werden kann (126), müßte dem Episkopat ein Mitspracherecht hinsichtlich des Aufbaus der römischen Verwaltungszentrale sowie der Besetzung der kurialen Ämter gegeben werden. Die Vorschriften, welche an die Stelle der jetzigen cann. 242 - 270 zu treten hätten, müßten klar zum Ausdruck bringen, daß die Kurie nicht neben dem Papst und über den Bischöfen, sondern unter dem Gesamtkollegium steht.

2. Das Kardinalskollegium

Das Kardinalskollegium bildet den Senat des Papstes und steht diesem bei der Regierung als Berater und Helfer zur

- 125) "Che pena, si i posti più alti andassero a volte nelle mani di qualcuno avanzato quasi per inerzia o senza tenere massimo conto della competenza richiesta nei singoli posti, anche solo senza preoccuparsi se in quel momento non ci sia altrove qualcuno capace di far meglio. - Gli uomini sono pei posti, non i posti per compiacere gli uomini, almeno i posti di effettiva responsabilità e comando", Lombardi, S. 211. - Die Reaktion der Kurie auf die maßvolle Kritik Lombardis zeigt die Berechtigung seiner Anliegen; vgl. Otto B. Roegele, Der Fall Lombardi, in: Rheinischer Merkur, Nr. 6 v. 9. Februar 1962, S. 4; Ferdinand Meichsner, Der Vatikan schlug zurück, in: Die Welt, Nr. 15 v. 18. Januar 1962, S. 3.
- 126) "Dovrebbe quindi costituirsi con gli uomini più idonei che sia possibile trovare sulla terra per simile azione, con tutte le più ricche conoscenze del mondo attuale e dei suoi bisogni, con le maggiori capacità per corrispondervi. In parole più concrete: domanda che i posti di Curia siano dati sempre e solo alle persone che per essi appaiano le migliore, le più competenti, veramente competenti, scegliendole liberamente nella Chiesa intera con questo criterio centrale dovunque si trovino. Di fronte a questo complesso di funzioni, non c'è Italia né domani altra patria; non c'è Occidente, non c'è latinismo, non c'è compatriota, non c'è ordine religioso proprio, non c'è amicizia, non c'è pastoria di diritto acquisito", Lombardi, S. 207.

Seite (127). Die Kardinäle stehen praktisch an der Spitze aller Kongregationen, Tribunale und kurialen Ämter, auch dort, wo nominell der Papst den Vorsitz führt (128). Durch diese enge Verflechtung wuchs auch die Bedeutung des Kardinalats mit der Zentralisation der katholischen Kirche, soweit es sich um die in Rom residierenden Kurienkardinäle handelt. Die übrigen Mitglieder des Kollegiums, die regierende Bischöfe sind, haben außer einigen Ehrenrechten (129) ausschließlich die Funktion, den neuen Papst zu wählen; von der Regierung der Kirche sind sie dagegen ausgeschlossen, obwohl sie im Rang selbst den Patriarchen vorgehen (130).

Gemessen an dem alten hierarchischen Aufbau der Kirche (Bischof - Metropolit - Patriarch - Papst) ist das Kardinalat ein Fremdkörper in der Verfassung (131). Ein Verzicht auf diese Stufe der Leitungshierarchie könnte einmal den Weg freimachen für eine wirkliche Internationalisierung der Kirchenleitung und zum anderen die apostolische Grundstruktur ihrer Verfassung auch im Leben der Kirche besser sichtbar werden lassen (132).

Die bisher den Kardinälen vorbehaltenen Aufgaben könnten von einem ständigen Bischofsrat wahrgenommen werden; die Wahl der hierfür zu bestimmenden Amtsträger sollte den regionalen Bischofskonferenzen zustehen. Diesem Bischofsrat müßte eine echte Beratungs- und Mitentscheidungsbefugnis zukommen, und aus ihm könnten auch, jeweils für eine bestimmte Zeit, die Leiter der verschiedenen römischen Verwaltungs- und Rechtsprechungsbehörden hervorgehen (133).

127) can. 230.

128) Vgl. cann. 246 - 264.

129) Vgl. can. 239.

130) can. 239 § 1 n. 21.

131) Vgl. Joseph Hajjar, *Les Églises uniates du Proche-Orient face au Concile*, in: *Esprit* 29 (1961), S. 772 ff.

132) Vgl. *Fragen*, S. 90; *Roegele*, S. 75 ff.; +++, *Erneuerung in Verkündigung und kanonischem Recht*, in: *WuW* XV (1960), S. 405 ff. (409).

133) Vgl. +++, *Papst, Bischof und Kurie - Apostolische Kollegialität im Dienst der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse*, in: *WuW* XVIII (1963), S. 329 ff.

Eine Aufwertung der alten Patriarchate in ihrer ursprünglichen Bedeutung und die Einrichtung von neuen in den verschiedenen Erdteilen wäre ebenfalls ein Beitrag zur Dezentralisierung und zur besseren Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche (134).

D. Folgerungen aus dem Kollegialitätsprinzip für das Verhältnis der Bischöfe untereinander und zu ihren Diözesen

1. Communio inter episcopos

Eine Dezentralisation der Weltkirche könnte zu einer Zentralisation beim Einzelbischof führen, "die im kleinen Raum ebenso unangenehme Folgen haben kann wie der römische Zentralismus im großen" (135).

Dieser Gefahr kann zunächst dadurch begegnet werden, daß gewisse Kompetenzen nicht auf den Einzelbischof, sondern auf nationale oder regionale Bischofskonferenzen übertragen werden, die als Mittelinstanz zwischen Rom und den Einzelbischof treten und eine feste Rechtsinstitution der Kirche werden müßten. Sie könnten eine unserer Zeit gemäße Verwirklichung des altchristlichen Communio-Gedankens darstellen (136). Damit wäre außer der Beziehung nach oben, zum Papst hin, auch die Horizontale, die Bindung der Bischöfe untereinander, geregelt (137).

Da das Kollegialitätsprinzip ein Wesenselement der apostolischen Verfassung der Kirche ist, darf es "nicht nur in dem Bischofskollegium beim Papst zum Ausdruck kommen, es muß als allgemeingültiger Grundsatz des kirchlichen ordo auch zur

134) Vgl. Wilhelm de Vries, Papsttum und Patriarchenamt im Osten, in: Orientierung 27 (1963), S. 42 ff.; Joseph Hajjar, Les Eglises uniates du Proche-Orient face au Concile, in: Esprit 29 (1961), S. 772 ff.

135) Küng, Konzil, S. 227.

136) Vgl. L. Hertling, Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962), S. 91 ff.

137) Vgl. Küng, Konzil, S. 212 ff.; Karl Rahner, Ober Bischofskonferenzen, in: StdZ 172 (1962/63), S. 267 ff.

vollen Anerkennung der Bischofskonferenzen der Länder, Regionen und Kontinente führen. Sie sind nicht lediglich, wie die Kurie es wollte, 'freundschaftliche Zusammenkünfte' ohne Kompetenzen, sondern Organe der apostolischen Kirchenverfassung, 'Apostelkollegien' für ein je bestimmtes Gebiet, nicht allein zulässig, sondern gleichsam mit der Kirche mitgestiftet und jetzt aus dieser Grundanlage zum Organ der Kirchenführung entwickelt, überall dort geboten, wo sie nützlich oder gar unentbehrlich sind. Den heilsblinden Verdacht, sie seien 'gegen' etwas, nämlich Papst und Kurie, gerichtet, sollte man lieber nicht äußern; sie sind für etwas da, nämlich für die zeitgerechte Repräsentanz der Kirche und die Koordinierung ihrer Aktivitäten in einem begrenzten Raum; man darf nicht übersehen, daß sie an die Stelle eines 'soveränen' episkopalen Partikularismus das Prinzip der brüderlichen Zusammenarbeit setzen, der partiellen Integration unter rechtlichen Kompetenzverzicht der einzelnen Bischöfe" (138).

2. Der Bischof und seine Diözese

Des weiteren muß eine Regelung gefunden werden, die die Beziehung zwischen dem Einzelbischof und seiner Diözese ordnet. Unbeschadet der Tatsache, daß die theologische Stellung des Laien in der Kirche noch nicht geklärt ist, kann aus dem Subsidiaritätsprinzip geschlossen werden, daß die Dezentralisation fortgeführt und vom Bischof so weit wie möglich Macht nach unten abgegeben werden muß (139); denn "nach der alten Lehre ist die Kirche im Bischof, doch der Bischof ist nicht die Kirche; wie der Bischof das Pleroma der Kirche ist, so ist das Volk das Pleroma des Bischofs" (140).

Das Organ, das sich für diese Aufgabe eignet, ist die Diöze-

138) +++, Papst, Bischof und Kurie, a.a.O., S. 333 f.

139) Küng, Konzil, S. 227.

140) ebd.

sansynode (141). Sie besteht bereits de lege lata, hat jedoch keine Entscheidungsbefugnis (142), und Laien sind als Mitglieder nicht zugelassen (143). Diese beiden Mängel müßten de lege ferenda beseitigt werden (144), wobei einer Teilnahme von Laien an den Beratungen keine Bedenken entgegengebracht werden dürften (145), ihre Mitwirkung bei den Abstimmungen jedoch von einer besseren Klärung ihres theologischen Status abhängig sein dürfte (146).

141) can. 356 - 362. - Über ihre Bedeutung schrieb bereits vor mehr als hundert Jahren der ehemalige Bistumsverweser und gewählte Bischof von Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg (Die Bisthums-Synode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben, Stuttgart u. Tübingen 1849): "Ohne die Beihülfe und Mitwirkung der Synoden ist auch der einsichtsvollste und eifrigste Bischof außer Stand, den Forderungen seines vielumfassenden Wirkungskreises mit Zuversicht volles Genüge zu leisten. Er entbehrt zur Erwägung des Zweckmäßigsten und zur Ausführung des Besten, des angesehensten und überall hinwirkenden Organs; er steht isoliert, auf seine oder Weniger Einsichten und Kräfte hingewiesen", S. 8.

142) can. 362: "Unicus est in Synodo legislator Episcopus...".

143) can. 358.

144) "Die Laien in der Christengemeinde, als Glieder des Leibes Christi und Theilnehmer seines Priesterthums haben Anspruch über das gehört zu werden, was die Wohlfahrt der Kirchengemeinschaft betrifft", Wessenberg, a.a.O., S. 55. Der Bischof präsidire der Synode "nicht als Gebietender, der nach eigenem Gutbefinden oder bloß persönlicher Ueberzeugung seine Willensmeinung kundgebe, und verlange, daß hiernach die Beschlüsse gefaßt werden sollen ... Das Berathen und das Beschließen ist die Sache der Synode", Wessenberg, a.a.O., S. 59.

145) Vgl. Wessenberg, S. 55. Bei den Synoden der frühen Kirche war die Teilnahme der Laien allgemein üblich, vgl. Congar, S. 387 ff.; Hernegger, S. 350 ff.

146) Wessenberg ließ nur eine Mitwirkung der Laien bei den Beratungen, nicht bei den Abstimmungen zu, a.a.O., S. 61. Die Teilnahme der christlichen Fürsten an den allgemeinen Konzilien (vgl. Congar, S. 400; Iserloh, S. 157 u. 162) könnte ein Hinweis sein, der zu einer neuen Begründung für die Berechtigung der Laien zur Teilnahme an Synoden und Konzilien führt: In der feudalistischen Zeit waren die Fürsten die geborenen Repräsentanten ihres Volkes; durch ihre Teilnahme, gleichsam als "Großlaien", war das Laientum auf den Kirchenversammlungen wirklich vertreten. Im Zeitalter der Demokratie müßte ein neuer Modus gefunden werden, um eine Vertretung der Laien, deren Recht zur Mitwirkung bei der Leitung der Kirche im allgemeinen Priestertum begründet ist, zu gewährleisten.

Als vornehmstes Recht käme der Synode die Wahl des Bischofs zu (147), bei welcher die übrigen Bischöfe des betreffenden Landes allerdings beratend mitwirken müßten; der Gewählte wäre vom Papst zu bestätigen, damit die betreffende Ortskirche in der Communio bleibt; ex iusta causa kommt dem Papst selbstverständlich auch ein Ablehnungsrecht zu.

IV. Konkrete Reformvorschläge

Prüft man die Vorschläge, die nach der Ankündigung des Konzils im Hinblick auf die Reform des kirchlichen Amtes gemacht wurden, so zeigt sich, obwohl sie in der Mehrzahl keine reflektierten Folgerungen aus den Ergebnissen der neueren Theologie sein dürften, daß sie mühelos mit diesen in Einklang gebracht werden können: das "Konzil aus göttlicher Berufung" (148) besitzt das direkte Bewußtsein dessen, was das "Konzil aus menschlicher Berufung" als seine Repräsentanz theoretisch klären und für die Kirche praktisch wirksam machen soll.

Das aus der vorliegenden Untersuchung und den publizierten Forderungen gewonnene Ergebnis läßt sich wie folgt zusammenfassen:

A. Zur Stellung des Papstes

- 1) Klarstellung, daß die päpstliche Vollgewalt im ius divinum des Gesamtepiskopats ihre immanente Grenze hat (149).
- 2) Änderung des can. 222 dahingehend, daß ein Allgemeines Konzil auf Wunsch einer näher festzusetzenden Zahl regionaler oder nationaler Bischofskonferenzen vom Papst einberufen werden muß (150).

147) "Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur", Papst Leo I., Epist. X 4, PL 54, 628; zur Besetzung der Bischofsstühle nach geltendem Recht vgl. Eichmann-Mörsdorf I, S. 409 ff.; Wolf, S. 258 ff.; Retzbach-Vetter, S. 69 f.

148) Küng, Strukturen, S. 19.

149) Vgl. ebd., insbes. S. 213 ff.; ders., Konzil, S. 204 ff.

150) Vgl. ders., Strukturen, S. 292 ff.

- 3) Neueinführung von Vorschriften, welche die Möglichkeiten zur Einberufung eines Allgemeinen Konzils für den Fall regeln, daß entweder kein Papst vorhanden ist oder daß der Papst, obwohl der Episkopat ein Konzil für unerlässlich hält, dieses nicht einberufen kann oder will (151).
- 4) Ersatzlose Beseitigung des can. 228 § 2.
- 5) Ergänzung der Strafbestimmungen des can. 2332 in dem Sinne, daß sie nur für solche Fälle gelten, in welchen leichtfertig oder wider besseres Wissen gegen den Papst das Ökumenische Konzil angerufen wird (152); Beseitigung der gesetzlichen Häresievermutung.
- 6) Erläuterung und Ergänzung des can. 1556 dahingehend, daß nur das Allgemeine Konzil unter bestimmten Voraussetzungen über den Papst richten darf (153).
- 7) Einrichtung eines ständigen Bischofsrates, der mit dem Papst gemeinsam die Entscheidungen hinsichtlich der Leitung der Gesamtkirche trifft (154).

B. Zur kirchlichen Zentralverwaltung

- 1) Vollständige Neuorganisation der Verwaltungs- und Rechtsprechungsbehörden; Herstellung der Verantwortlichkeit des Gesamtepiskopats für die Funktionen der Zentralverwaltung; Leitung dieser Behörden durch Beauftragte des Bischofsrates im Einvernehmen mit dem Papst (155).

151) Vgl. Küng, a.a.O., S. 298 f.

152) "appellare" ist in can. 2332 untechnisch gebraucht; es bezeichnet jede Anrufung, nicht nur die gerichtliche Berufung, Eichmann-Mörsdorf III, S. 432, Anm. 1.

153) Vgl. Küng, a.a.O., S. 228 ff.

154) Vgl. +++, Papst, Bischof und Kurie - Apostolische Kollegialität im Dienst der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse, in: WuW XVIII (1963), S. 329 ff.

155) Vgl. ebd.; Robert Grosche, in: Umfrage, S. 595.

- 2) Festlegung eines Auswahlmodus für Kurialbeamte, der die Berufung der Geeignetsten ermöglicht und die Internationalisierung der Behörden garantiert (156).
- 3) Abschaffung der Laufbahn in der kirchlichen Zentralverwaltung; Austauschbarkeit der dort Beschäftigten (157).

C. Zum Bischofsamt

- 1) Allgemeine Einrichtung von nationalen und (oder) regionalen Bischofskonferenzen, die im Gegensatz zum geltenden Recht (can. 292) hoheitliche Befugnisse erhalten und deren Beschlüsse für die einzelnen Bischöfe verbindlich werden müssen; Verpflichtung zu regelmäßigen Zusammenkünften (ein- bis zweimal jährlich) (158).
- 2) Feststellung, daß alle den Bischöfen bisher durch die Quinquennalfakultäten vom Papst verliehenen Bevollmächtigungen eigene Rechte der Bischöfe sind (159).
- 3) Übertragung der Entscheidungen über alle Materien, die nicht um der kirchlichen Einheit willen zentral geregelt werden müssen, auf den Einzelbischof, von wichtigen Fragen auf die Bischofskonferenzen (160).

-
- 156) Vgl. Roegele, S. 75; Fragen, S. 90; Herbert Haag, in: Umfrage, S. 600; Erik Kuehnelt-Leddihn, ebd., S. 626; Lombardi, S. 209.
- 157) Lombardi, S. 209; Otto B. Roegele, in: Umfrage, S. 660; Josef Othmar Zöllner, ebd., S. 711.
- 158) Vgl. Küng, Konzil, S. 209 ff.; Karl Rahner, Über Bischofskonferenzen, in: StdZ 172 (1962/63), S. 267 ff.; Erich Bodzenta, in: Umfrage, S. 580; Ida Friederike Görres, ebd., S. 581; Paulus Gordan, ebd., S. 593; Hans Kriegl, ebd., S. 623; Ludwig Weiß, ebd., S. 702; Josef O. Zöllner, ebd., S. 711.
- 159) Vgl. Küng, Konzil, S. 213 u. 223; Fragen, S. 108; Viktor Schurr, in: Konkrete Wünsche, S. 25 f.; ders., in: Lebendige Seelsorge XII (1961), S. 191.
- 160) Vgl. Küng, Konzil, S. 213 u. 215 f.; Ida F. Görres, in: Umfrage, S. 591; Robert Grosche, ebd., S. 595; Herbert Haag, ebd., S. 599; Josef O. Zöllner, ebd., S. 711; Viktor Schurr, in: Lebendige Seelsorge XII (1961), S. 191; Was erwarten wir Laien vom Konzil? Umfrage der Zeitschrift "Die Lebendige Zelle", 1961, Hft. 5/6, S. 8.

- 4) Einrichtung von Diözesansynoden mit dem Recht der Gesetzgebung und der Bischofswahl (161).

D. Zur Entfeudalisierung der Kirche

- 1) Verzicht auf unterscheidende Amtskleidung außerhalb der liturgischen Handlungen (162).
- 2) Beseitigung der Relikte aus dem byzantinischen Hofzeremoniell, insbesondere in der päpstlichen Hofhaltung; Abschaffung der Sonderrechte der römischen Aristokratie am päpstlichen Hof; Abschaffung von Kniefall, Fuß-, Hand- und Ringkuß (163).
- 3) Abschaffung der Titel Eminenz und Exzellenz sowie des Vaternamens und Ersetzung durch die Amtsbezeichnung oder den Brudertitel (164).

-
- 161) Wilfried Daim, in: Umfrage, S. 585; Robert Spaemann, ebd., S. 679; Gerhard Kroll, Katholische Thesen zur Kirchenreform, in: Werkhefte 14 (1960), S. 114.-Vgl. zu dieser Frage auch Küng, Konzil, S. 227.
 - 162) Vgl. Georges Mollard, Un Curé de paroisse, in: Esprit 29 (1961), S. 722 ff.; Josef Blank, in: Umfrage, S. 577; Lorenz Höcker, ebd., S. 605; Peter Röttgen, ebd., S. 662.
 - 163) Vgl. Georges Mollard, a.a.O.; Gerhard Kroll, Katholische Thesen, in: Werkhefte 14 (1960), S. 115; Die Lebendige Zelle, 1961, Hft. 5/6, S. 23; Ida F. Görres, in: Umfrage, S. 591; Lorenz Höcker, ebd., S. 605; Otto B. Roegele, ebd., S. 660; Peter Röttgen, ebd., S. 662; Heinrich Scharp, ebd., S. 663; Wilfried Daim, ebd., S. 585 (Der vollständige Text des Beitrags, den Daim für "Umfrage" eingereicht hatte, findet sich in: Werkhefte 16 (1962), S. 17 ff.; dort wird mitgeteilt, der Beitrag Daims für "Umfrage" sei von deren Redaktion angenommen und gutgeheißen, Vorschläge für Kürzungen seien dem Autor nicht unterbreitet worden; dennoch sei der Beitrag nur mit wesentlichen Kürzungen und Änderungen erschienen. - Dieser Sachverhalt gibt zu der Vermutung Anlaß, daß vielleicht eine Reihe von erörterungswürdigen Vorschlägen auf solche Weise der Öffentlichkeit vorenthalten wurden).
 - 164) Vgl. Georges Mollard, a.a.O.; Ida F. Görres, in: Umfrage, S. 591; Lorenz Höcker, ebd., S. 605; Otto B. Roegele, ebd., S. 660; Die Lebendige Zelle, 1961, Hft. 5/6, S. 23 u. 28; Gerhard Kroll, Katholische Thesen, in: Werkhefte 14 (1960), S. 115; Wilfried Daim, in: Werkhefte 16 (1962), S. 18.

Drittes Kapitel: Die evangelisch-katholische Mischehe

I. Die Theologie der Ehe

A. Die katholische Lehre von der Ehe

Die Ehe ist nach katholischer Lehre eine nach dem Willen Gottes mit dem Wesen des Menschen gegebene Einrichtung der Schöpfungsordnung; sie hat einen heiligen Charakter, der ihr nicht von außen her beigegeben ist, sondern den Gott ihr im Ursprung eingestiftet hat (1). Gleichfalls in der Schöpfungsordnung begründet sind ihre Wesenseigenschaften Einheit und Unauflöslichkeit (2), die jeder rechten, das heißt gültigen Ehe per se zukommen, gleichgültig, ob es sich um eine vollchristliche, halbchristliche oder nichtchristliche handelt (3); sie folgen aus dem Charakter des Ehebundes als personaler Gemeinschaft totaler Hingabe (4), die durch den Ehevertrag begründet wird, der beide Partner ermächtigt, "ein Fleisch" (5) zu werden. Diese mit Hilfe der theologia naturalis erkannte Grundverfaßtheit der Ehe ist der Verfügbarkeit des Menschen entzogen; er kann sie nur als gegeben annehmen.

Die durch den Sündenfall der Menschen gestörte Schöpfungsordnung wurde von Christus wiederhergestellt (indem durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die verletzte menschliche Natur grundsätzlich wieder geheilt wurde, obgleich das Heil erst bei seiner Wiederkunft vollendet wird). Den Ehevertrag unter Getauften hat Christus zum Sakrament erhoben, zu einem dauernden, sichtbaren Zeichen einer in dem geschlossenen Ehebund gegebenen Heilswirklichkeit (6). Eine gültige Ehe unter Christen ist somit immer sakramental;

1) H. Volk, in: LThK² III, Sp. 680.

2) ebd., Sp. 683; Eichmann-Mörsdorf II, S. 138 und 140.

3) Vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 141.

4) H. Volk, a.a.O., Sp. 682.

5) Mt. 19,6.

6) can. 1012 § 1; vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 133; H. Volk, a.a.O., Sp. 681.

das sakramentale Zeichen ist der durch den Vertrag begründete neue "Stand" (7). Die Ehe ist Gnade wirkendes Zeichen und Darstellung der Beziehung zwischen Christus und der Kirche (8).

B. Die Ehe nach evangelischer Auffassung

Für den evangelischen Christen ist durch Christus erwiesen, daß in der Ehe "absichtsvolles Schöpferhandeln Gottes mit dem Menschen am Werk ist" (9). Der in die Schöpfung hineingelegte Wille Gottes wird nicht durch eine theologia naturalis ermittelt, sondern durch Christus im Glauben ergriffen. Der Glaube erkennt die Ehe als mit der Erschaffung des Menschen unmittelbar durch Gott gegeben, der den Menschen in der Zuordnung als Mann und Frau haben will (10). Die Ehe ist eine Seins-Ordnung für die Menschen, eine ihnen vorgegebene und für sie bereitete Gabe, ein "Stand" (11).

Das Entlaufen aus diesem Stand ist Auflehnung gegen Gottes Schöpfungshandeln, gottfeindlich, deshalb lebenszerstörend und selbstzerstörerisch. In dieser aus dem Wort der Schrift (12) erschlossenen Ordnung wird die Unauflöslichkeit der Ehe erkannt (13) als eine Seinsfeststellung, die aussagt, daß die Ehe nicht nur nicht geschieden werden soll, sondern nicht geschieden werden kann; denn nicht menschliches Tun, sondern Gottes Schöpferhandeln hat die beiden Partner zu einem Fleisch zusammengefügt (14).

7) Volk, a.a.O., Sp. 682; Eichmann-Mörsdorf II, S. 133.

8) "... matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia". Leo XIII, Enzyklika Arcanum divinae sapientiae, Denz. 1854.

9) Ernst Kinder, Die Ehe, in: Sucker-Lell-Nitzschke, S. 9 ff. (11).

10) Kinder, a.a.O., S. 12.

11) ebd., S. 13.

12) insbes. Mt. 19,6.

13) Kinder, a.a.O., S. 13; ebs. H. Greeven, in: RGG II³ (1958), Sp. 319.

14) Kinder, a.a.O., S. 14.

Durch Christus wurde die Ehe "in das geistliche 'Kraftfeld' Christi hineingestellt und von seinem Reich in Dienst genommen" (15), und so erst erfüllt sich wirklich ihre natürliche Bestimmung. Für die in der Natur begründete Ehe wird in Christus etwas Neues aufgeschlossen, was sie zu ihrer Eigentlichkeit bringt (16); sie wird zum Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde und damit zum "Kanal und Gefäß für das Christusleben unter Menschen in dieser Welt" (17).

Eine Trennung der Ehegatten ist als Folge der menschlichen Sündhaftigkeit möglich, aber die Ehe als solche bleibt bestehen, so daß entsprechend der Weisung des Neuen Testaments (18) eine Wiederverheiratung ausgeschlossen ist; es bleibt den Partnern nur die Möglichkeit, sich wieder zu versöhnen oder fortan ehelos zu bleiben (19).

Hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe gibt es jedoch in der evangelischen Theologie von der hier vorgetragenen abweichende Meinungen. Während manche in den "Scheidungsklauseln" des Neuen Testaments (20) nur das unter bestimmten Voraussetzungen gegebene Recht zur Trennung sehen (21), wird von anderen unter Berufung auf diese Schriftstellen auch die Möglichkeit einer Wiederverheiratung nicht ausgeschlossen. Es wird etwa argumentiert: Die Verurteilung der Ehescheidung durch Christus werde in der Urkirche zwar festgehalten, aber die Scheidung ohne Wiederverheiratung erlaubt (22). Damit habe die Urkirche exemplarisch vorgelebt, daß die Worte Jesu nicht zu einem ein für allemal geltenden Rechtssatz verkehrt werden dürften; ebensowenig dürfe dies die Kirche heute mit

15) Kinder, a.a.O., S. 26.

16) ebd., S. 27.

17) ebd., S. 26 f.; vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III 2, S. 361.

18) Mk. 10,11; Lk. 16,18; 1. Kor. 7,11.

19) Kinder, a.a.O., S. 34.

20) Mt. 5,32 und 19,9.

21) so Kinder, a.a.O., S. 34.

22) insbes. 1. Kor. 7,15; ebs. die Klauseln bei Mt. 5,32 und 19,9, die als Zeugnis der Auffassung der Urkirche gewertet werden.

einer Weisung der Urgemeinde tun (23). Die Kirche könne eine Wiederverheiratung zugestehen und bei ihrer Schließung mit-handeln, "wenn sie glaubwürdig, ohne fortbestehende Schuld zu decken, den die Ehe Begehrenden die Vergebung zusprechen und also für sie den Segen Gottes erbitten kann" (24). Daneben sei jedoch gefordert, daß sie zugleich "ebenso wie Markus, Lukas und Paulus ungebrochen den eigentlichen Schöpfungswil-len Gottes bezeugt" (25).

II. Die Geschichte des Eheschließungsrechts in den beiden Konfessionen

A. Die Entwicklung bis zum Konzil von Trient

Die alte Kirche kannte kein eigenes kirchliches Eheschlie-ßungsrecht, sie erkannte vielmehr die nach weltlichem Recht und Brauch geschlossenen Ehen an, sofern diesen kein kirch-liches Ehehindernis entgegenstand (26). Sie hielt es aller-dings seit der frühesten Zeit für erstrebenswert, daß Ehen unter Christen kirchlich eingesegnet würden; diese Einseg-nung bedeutete jedoch keine kirchliche Eheschließung (27).

23) Günther Bornkamm, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: Sucker-Lell-Nitzschke, S. 50 ff. (53); ähnlich Joachim Beckmann, in: Evangelisches Sozial-lexikon, Stuttgart 1963⁴, Sp. 300: "Die Einsicht in den geistlichen Charakter der Lehre und Weisung des NT hat es der evangelischen Kirche unmöglich gemacht, aus den biblischen Sätzen über die Ehescheidung ein allgemein verbindliches Gesetz von der Unscheidbarkeit der Ehe her-zuleiten".

24) Bornkamm, a.a.O., S. 53; vgl. Wolf, S. 556.

25) Bornkamm, a.a.O. - Diese Auffassung setzt voraus, daß die Schöpfungsordnung der Ehe als Schöpfungswille Gottes, als Gebot, demnach als Sollensordnung, nicht als - wenn auch nur im Glauben erfaßbare - vorgegebene Seinsordnung (vgl. Kinder, a.a.O., S. 13) verstanden wird.

26) Vgl. Hans Dombois, Zur Geschichte des weltlichen und kirchlichen Eheschließungsrechtes, in: Sucker-Lell-Nitzsch-ke, S. 148 ff.

27) ebd., S. 158.

Unabhängig von der Verwirrung, die im Mittelalter durch die Vermischung von deutschrechtlichen und romanischen Eheschließungsformen und -auffassungen entstand, hielt die Kirche daran fest, daß jede Gemeinschaft eines Mannes mit einer Frau, die mit beiderseitigem Ehemillen eingegangen wurde, als rechte Ehe anzusehen sei (28). Sie versuchte schon früh, spätestens im 11. Jahrhundert (29), die beiden Akte weltliche Trauung und kirchliche Segnung näher zu verbinden; nunmehr erfolgte in der Regel die weltliche Trauung vor der Kirche in Gegenwart des Geistlichen, anschließend fanden Brautmesse und Einsegnung in der Kirche statt.

Die Umwandlung der Geschlechtsvormundschaft in die gekorene Vormundschaft ermöglichte es, daß der Geistliche nunmehr auch die Trauung selbst vornehmen konnte, so daß vom 13. bis zum 16. Jahrhundert die Trauung vor der Kirchentür durch den Geistlichen erfolgte. Sie blieb nichtsdestoweniger weltlicher Akt, der vom Priester anstelle der Familie vorgenommen wurde. Es gab während dieser Zeit weiterhin die Laientrauung, die zwar jetzt von der Kirche verboten wurde, was an der Gültigkeit der so geschlossenen Ehe aber nichts änderte (30).

Etwa im 12. Jahrhundert wurde die Lehre von der Sakramentalität der Ehe ausgeprägt (31). Seither war die Kirche noch stärker daran interessiert, daß der Akt des Ehevertragsabschlusses eindeutig sei und das Zustandekommen einer gültigen Ehe zweifelsfrei erweise. Dennoch gab es auch dann noch keine eindeutigen kirchlichen Regeln, wenn auch die Kanonistik des hohen Mittelalters im Anschluß an das alte römische Recht dem Satz "nudus consensus facit nuptias" wieder Geltung verschaffte. Jede Form, bei der die Willensübereinstimmung der Brautleute erkennbar hervortrat, wurde als gültig angesehen (32).

28) Vgl. Dombois, a.a.O., S. 160 ff.

29) ebd. S. 160.

30) ebd. S. 162 ff.

31) Vgl. Schmaus IV 1, S. 621 u. 623.

32) Dombois, a.a.O., S. 163.

Diese Haltung, letztlich eine Konsequenz aus dem Bewußtsein, daß die Eheleute selbst Spender des Ehesakramentes sind, führte zu mannigfachen Mißständen, insbesondere wegen der möglichen, wenn auch verbotenen, klandestinen Ehen (33).

Das 4. Laterankonzil verlangte im Jahre 1215 die Vornahme des öffentlichen Aufgebotes in der Kirche, die klandestinen Ehen wurden wiederum verboten, aber auch weiterhin als gültig anerkannt (34). So war, trotz vieler Ermahnungen und Vorschriften, bis zum Konzil von Trient die Eheschließung kirchlicherseits faktisch an keine Form gebunden.

B. Das katholische Eheschließungsrecht seit dem Konzil von Trient (34a)

1. Die tridentinische Regelung

Das Konzil von Trient wollte die bis dahin bestehenden Unsicherheiten beseitigen und setzte daher im Jahre 1563 durch das Dekret Tametsi (35) zwingende Formvorschriften fest, ohne deren Beachtung eine Eheschließung fortan ungültig war. Eine gültige Ehe kam nunmehr nur noch zustande, wenn der Ehekonsens vor dem örtlich zuständigen Pfarrer oder seinem Delegierten und mindestens zwei Zeugen erklärt wurde. Die Ehe wurde nach wie vor durch die Konsenserklärung der Brautleute geschlossen, der Priester war nur Zeuge, aber seine Assistenz war von jetzt an Gültigkeitsvoraussetzung. Eheverträge, die in Zukunft ohne die vorgeschriebene Form abgeschlossen würden, erklärte das Dekret für ungültig.

Da man die Protestanten nicht ausdrücklich von dieser Formvorschrift befreien, aber auch ihre Eheabschlüsse nicht als nichtig ansehen wollte, legte das Dekret sich verpflichtende Kraft nur für jene Pfarreien bei, in denen es verkündet wurde (36). Infolgedessen unterschied man fortan zwischen soge-

33) Dombois, a.a.O., S. 165 f. §

34) Eichmann-Mörsdorf II, S. 233.

34a) Vgl. hierzu auch Eckart Brauß, Quellenstudien zum Mischehenrecht unter besonderer Berücksichtigung der spanischen und deutschen Naturrechtsdoktrin, Jur.Diss. Freiburg i.Br. 1964.

35) Sucker-Lell-Nitzschke, S. 289 ff.; Mirbt, Nr. 382.

36) Hanstein, S. 180; Eichmann-Mörsdorf II, S. 233.

nannten tridentinischen und nicht-tridentinischen Gebieten, je nachdem, ob das Dekret in Geltung war oder ob weiter Formfreiheit bestand (37).

2. Nachtridentinische Regelungen

Da rein evangelische oder gemischte Ehen, die auf tridentinischem Gebiet ohne Einhaltung der tridentinischen Form geschlossen wurden, somit nach katholischem Kirchenrecht ungültig waren, erging am 4. November 1741 die Bulle Matrimonia Benedikts XIV. (38), die Ehen von Nichtkatholiken und gemischte Ehen, zunächst für Holland und Belgien, von der tridentinischen Form ausnahm. Diese Regelung wurde später auf andere Gebiete, in denen die konfessionellen Verhältnisse ähnlich lagen, ausgedehnt (39).

Bezüglich der Ausdehnung bestanden jedoch Unklarheiten, so daß die Constitutio Provida Pius' X. vom 18. Januar 1906 (40) eine einheitliche Regelung für das Gebiet des Deutschen Reiches festsetzte. Danach bestand Formzwang für alle rein katholischen, Formfreiheit für alle rein nichtkatholischen Ehen; für gemischte Ehen wurde zwar ebenfalls die tridentinische Form vorgeschrieben, die Nichtbeachtung machte diese Ehen jedoch nur unerlaubt, aber nicht ungültig.

Das Dekret Ne temere vom 2. August 1907 (41) verfügte für die ganze lateinische Kirche die Beachtung der tridentinischen Form, auch für solche Ehen, in denen nur ein Partner katholisch war. Als einzige Ausnahme blieb die durch die Provida für Deutschland eingeführte Regelung bestehen.

3. Das Mischehenrecht des CIC

Mit dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici am 19. Mai 1918 fiel das in Deutschland bestehende Sonderrecht der Vereinheitlichung zum Opfer. Die cann. 1012 - 1143 gelten ohne

37) Eichmann-Mörsdorf II, S. 233.

38) Mirbt, Nr. 453; Sucker-Lell-Nitzschke, S. 292 ff.; May, S. 10 ff.

39) Eichmann-Mörsdorf II, S. 233 f.

40) Mirbt, Nr. 556 (Auszug); Sucker-Lell-Nitzschke, S. 297 ff.;

41) ASS 40 (1907), S. 525 ff.; May, S. 36 ff. /May, S. 25. ff.

jede Ausnahme für die gesamte lateinische Kirche. Im Hinblick auf die konfessionell gemischten Ehen bedeutet dies im einzelnen:

a) Die katholische Kirche verbietet "severissime" die Ehe zwischen einem Katholiken und einem Partner, der einer anderen christlichen Kirche angehört (42). Die Gläubigen sollen vor der Eingehung einer konfessionell gemischten Ehe gewarnt werden (43); wenn diese Warnung erfolglos ist, soll durch die Geistlichen wenigstens dafür gesorgt werden, daß die Ehe in Übereinstimmung mit dem göttlichen und kirchlichen Recht eingegangen werde (44).

Die Bekenntnisverschiedenheit stellt ein relatives Ehehindernis verbotender Art dar (45); es ist kirchlichen Rechts und dispensabel. Als vom göttlichen Recht verboten wird die Mischehe angesehen, falls für den katholischen Teil und die gemeinsamen Kinder Gefahr für den Abfall vom Glauben besteht (46).

b) Die Dispens wird nur erteilt, wenn "dringende, gerechte und schwerwiegende Gründe" vorliegen (47). Die Brautleute müssen das Versprechen ablegen, alle aus der Ehe hervorgehenden Kinder nur katholisch taufen und erziehen zu lassen. Der nichtkatholische Partner muß zusätzlich versprechen, den anderen nicht von seinem Glauben abwendig machen zu wollen. Diese Verpflichtungen sind in der Regel schriftlich abzugeben (48).

42) can. 1060; vgl. zum folgenden auch Wilhelm Bühler, Katholisch-evangelische Mischehen in der Bundesrepublik nach dem geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrecht, Heidelberg 1963; vgl. auch May, S. 39 ff.

43) can. 1064 n.1.

44) can. 1064 n.2.

45) Vgl. Wolf, S. 312 f.

46) can. 1060, 2. Halbsatz.

47) can. 1061 § 1; zu den Gründen im einzelnen vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 173; Hanstein, S. 89.

48) can. 1061 § 2. - Nach deutschem Recht sind Verträge über die religiöse Erziehung der Kinder ohne bürgerliche Wirkung: § 4 Gesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921.

Nach erteilter Dispens darf die Trauung nur in der katholischen Kirche in der tridentinischen Form vorgenommen werden. Doppeltrauungen sind grundsätzlich unter Androhung der Exkommunikation verboten (49), werden unter bestimmten Voraussetzungen aber dennoch gestattet (50). Brautmesse und Brautsegen sind bei der Trauung einer konfessionell gemischten Ehe verboten (51).

Die wichtigste, das Verhältnis zwischen den Konfessionen belastende Folge des derzeitigen katholischen Eherechts besteht darin, daß Ehen, in welchen ein Partner katholisch ist, gültig nur in der kanonischen Form zustandekommen können. Die in einer anderen christlichen Kirche geschlossenen Ehen sind danach nicht nur unerlaubt, sondern ungültig. Kinder aus solchen Ehen gelten als unehelich. Nach einer bürgerlichen Scheidung können beide Teile mit einem anderen Partner eine neue, nach katholischem Kirchenrecht gültige Ehe eingehen.

C. Das evangelische Eheschließungsrecht

1. Die Entwicklung bis zur Gegenwart

Das Eheschließungsrecht der evangelischen Kirchen knüpfte an das vortridentinische Recht der alten Kirche an (52). Durch das öffentliche, unbedingte Ehegelöbniß und seinen Vollzug durch die Beiwohnung kam nach der Lehre der lutherischen Theologen und Juristen die Ehe zustande, wenn auch Trauung und Einsegnung erhalten blieben (53). Diese beiden Akte wurden allmählich miteinander verbunden; sie bedeuteten in erster Linie die Kundbarmachung und Bestätigung der bereits geschlossenen Ehe vor Gott und im Angesichte der Gemeinde (54). Die weltliche Obrigkeit forderte in der Folgezeit die Trauung durch den Pfarrer als ordnungsgemäßen Bestandteil der Eheschließung; dies kam der Anschauung des Volkes von der ehe-

49) cann. 1063 § 1, 2319 § 1 n.1.

50) can. 1063 § 2.

51) can. 1102 § 2.

52) Dombois, a.a.O., S. 168 ff.

53) ebd., S. 174.

54) ebd., S. 175.

erzeugenden Kraft der Trauung entgegen (55).

Das heutige evangelische Trauungsrecht setzt die im zivilen Bereich wirksam geschlossene Ehe voraus (56). Die Trauungsvorschriften bilden kein materielles Eherecht wie in der katholischen Kirche, sie werden gesehen im "Gesamtzusammenhang einer Ordnung der christlichen Ehe", von welcher in den Lebensordnungen gehandelt wird (57). Die rechtstheologische Bedeutung der Trauungshandlung aber wird "nur die der Bekräftigung eines durch die Trauung als Ganzes gewirkten kirchlichen Rechtsverhältnisses sein können" (58).

2. Die Mischehenbestimmungen

Alle evangelischen Kirchen warnen grundsätzlich vor der Eingehung von Mischehen (59). Voraussetzung für die kirchliche Trauung ist, daß mindestens ein Ehegatte der Kirche angehört, in deren Gebiet die Trauung begehrt wird, oder wenigstens, daß er zur evangelischen Kirche gehört (60).

Die Trauung wird im allgemeinen nicht gewährt, wenn eine Trauung durch einen Amtsträger einer anderen christlichen Religionsgemeinschaft vorangegangen oder beabsichtigt ist (61), oder wenn einer der Eheschließenden das Versprechen abgelegt hat, die gemeinsamen Kinder in einem anderen als dem evangelischen Bekenntnis zu erziehen (62); bisweilen

55) Dombois, a.a.O., S. 176; Wolf, S. 154.

56) Wolf, S. 155; über Ausnahmen vgl. ebd.

57) ebd., S. 555.

58) ebd., S. 558.

59) ebd., S. 556.

60) ebd., S. 557.

61) So Lebensordnung der EKU vom 6.5.1955, Art. 60; ebs. die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen v. 1.12.1953, Art. 202, 2d; KO der Evangelischen Kirche im Rheinland v. 2.5.1952, Art. 54, 1d; Trauordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens v. 29.5.1956, Nr. 6, 2b; Lippische Landeskirche, KG über die Ordnungen des Lebens in der Gemeinde, Art. 43, 2d; zit. nach Sucker-Lell-Nitzschke, S. 409 ff.

62) So LO der EKU, Art. 60; KO Westfalen, Art. 202, 20; KO Rheinland, Art. 54, 1c; KG betr. die Trauung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, § 6,4; LO der Evangelischen Landeskirche Anhalt, Art. 61b; LO der VELKD, VII 6; Trauordnung Sachsens Nr. 6,2a; LO Lippische Kirche, Art. 43, 2c; zit. nach Sucker-Lell-Nitzschke, S. 409 ff.

wird positiv das Versprechen evangelischer Kindererziehung gefordert (63). Manche Gliedkirchen der EKD ahnden das Eingehen einer Mischehe mit dem Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts, Unfähigkeit zum Patenamt oder anderen Maßnahmen der Gemeindezucht (64).

III. Gedanken zur Reform des kanonischen Mischehenrechts

Das geltende Eherecht der katholischen Kirche hat seinen inneren Grund in der Lehre von der Sakramentalität des christlichen Ehebundes. Daraus leitet die Kirche das Recht her, Bedingungen für die Gültigkeit der Ehe festzustellen und die Form der Eheschließung für ihre Glieder zu bestimmen (65), auch wenn nur ein Partner der zu schließenden Ehe der katholischen Kirche angehört.

Die Ehe als Sakrament steht nicht irgendwo am Rande des kirchlichen Lebens; als Heilsgemeinschaft ist sie vielmehr "ein Stück vom Wesen und vom Leben der Kirche" (66). Deshalb kann die Haltung zum Mischehenrecht weder bestimmt sein von einer unbedachten Liberalität einerseits noch von konfessioneller Bevölkerungspolitik andererseits.

Die dem Problem gemäße Frage muß vielmehr lauten: was fordert das göttliche Recht bezüglich der Ehe von der Kirche und was darf das Recht der Kirche von den Menschen, die eine Ehe eingehen wollen, fordern?

63) Evangelische Landeskirche Württemberg, Ordnung der kirchlichen Trauung vom 27.6.1957, § 4 (schriftliche Einigungserklärung über evangelische Kindererziehung); LO der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (1922): "Voraussetzung für die Gewährung der evangelischen Trauung konfessionell gemischter Paare ist die schriftliche Erklärung beider Teile, die aus der Ehe hervorgehenden Kinder evangelisch zu erziehen"; zit. nach Sucker-Lell-Nitzschke, S. 409 ff.

64) Wolf, S. 557; vgl. die angeführten Lebens- und Kirchenordnungen.

65) H. Volk, in: LThK III, Sp. 682.

66) Erwin Wilkens, Reform des römisch-katholischen Mischehenrechtes, in: Una Sancta 17 (1962), S. 188.

A. Grund, Umfang und Grenzen der kirchlichen Rechtsetzungsbefugnis

1. Die Sakramentalität der Ehe

Ungeachtet der Tatsache, daß in den evangelischen Kirchen die Ehe nicht als Sakrament angesehen wird, muß die katholische Kirche am sakramentalen Charakter der Ehe festhalten. Da die Sakramente Gegebenheiten des göttlichen Rechtes sind, kann die daraus folgende Lehre vom Wesen der Ehe nicht aufgegeben werden. Die der Ehe von Natur aus zukommenden Wesenseigenschaften Einheit und Unauflöslichkeit wurden durch Christus als ontische Strukturelemente bestätigt und als Symbol seiner Beziehung zur Kirche geheiligt. So verfügte er für die Ehe unabänderliches göttliches Recht. Hinsichtlich dieser Verfaßtheit ist eine abweichende Rechtsetzung durch die Kirche unmöglich.

2. Die Berechtigung kirchlicher Formvorschriften für Ehen zwischen Katholiken

Das göttliche Recht gibt keine Weisung bezüglich der Eheschließungsformen, und die Geschichte beweist, daß die Kirche auch nie eine solche Auffassung vertreten hat. Dennoch kann es der Kirche nicht gleichgültig sein, zwischen welchen Personen und auf welche Weise ein sakramentaler Ehebund zustande kommt. Ihr steht das Recht zu, Ehehindernisse festzustellen, bei deren Vorliegen eine Ehe nicht entstehen kann. Sie darf eine Form vorschreiben, die ihre Glieder beachten müssen, wenn sie eine gültige Ehe schließen wollen. "Das 'ratum habere' durch die Kirche, daß also die Kirche zu einer Eheschließung 'ja' sagt (zumindest nicht 'nein'), ist wesentlich für die sakramentale Ehe" (67). Daraus rechtfertigt sich der Formzwang für rein katholische Ehen.

67) Gertrude Reidick, Die Mischehe - Stein des Anstoßes zwischen den Konfessionen, in: Una Sancta 16 (1961), S. 212 ff. (218); die Meinung von Kurt Nitzschke (Römisch-katholische Kirche und Mischehe, in: Sucker-Lell-Nitzschke, S. 241), die sakramentale Ehe käme unabhängig vom Tun der Kirche zustande, ist von daher gesehen nicht richtig; ihr wäre zuzustimmen, falls das Tun des Priesters gemeint sein sollte.

3. Die Formfreiheit der Ehen zwischen Nichtkatholiken

Die katholische Kirche hat mit Recht darauf verzichtet, die Anerkennung der Ehen, die von sich nicht zu ihr bekennenden Christen untereinander abgeschlossen werden, von irgendwelchen Formerfordernissen abhängig zu machen (68). Sie sieht die Ehe zwischen zwei Getauften, die nicht katholisch sind, als sakramentale Verbindung an, gleichgültig, ob sie in der christlichen Kirche, der die Eheschließenden angehören, oder nur vor den staatlichen Behörden geschlossen wurde (69); es genügt dabei also, daß der vorhandene beiderseitige Ehewille in irgendeiner Form öffentlich kundgetan wird.

Die katholische Kirche sagt zu diesen Ehen nicht "nein", weil sie die sakramentale Wirklichkeit der Taufe, aus der die Sakramentalität der Ehe folgt, auch außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen anerkennt. Sie hat hierbei nicht etwa die Möglichkeit, frei zu entscheiden, ob sie diese Anerkennung aussprechen oder verweigern will. Die auf göttlicher Einsetzung beruhende Wirkung der Taufe muß die Kirche akzeptieren. Sie darf von Christen, die einer anderen Kirche angehören, nicht fordern, daß sie sich von ihr vorgeschriebenen Formen unterwerfen, um die aus der Taufe folgenden sakramentalen Wirkungen der Eheschließung zu erzielen. Jeder Versuch in dieser Richtung verstieße gegen göttliches Recht, das den Getauften mit der Taufe die Fähigkeit zur sakramentalen Ehe verliehen hat. Die "Befreiung" der Nichtkatholiken von den kanonischen Formvorschriften stellt somit nichts anderes dar als die deklarierte Konsequenz aus einem im ius divinum gründenden Sachverhalt.

B. Einwände gegen die geltenden Mischehenbestimmungen

1. Die Unzulänglichkeit ihrer Begründung

Wenn einer der Eheschließenden Katholik, der zweite Glied einer anderen christlichen Kirche ist, macht das kirchliche Recht das Zustandekommen einer gültigen Ehe von der Befolgung

68) can. 1099 § 2.

69) Hanstein, S. 21.

der im CIC vorgeschriebenen Form abhängig. Diese Regelung erhebt eine von mehreren möglichen Formen zur allein wirksamen; sie ist die strengste von allen, die denkbar sind und je verwirklicht waren. Daß sie nicht die notwendige Folge aus der Theologie der Ehe sind, zeigt der Blick auf die anderen, früher geltenden Regelungen.

Ein Grund für die Forderung nach Einhaltung der kanonischen Form liegt in dem Streben nach zentralistischer Vereinheitlichung, das mit dem Erlaß des CIC seine höchste Ausprägung erreichte. Ein weiterer Grund dürfte in der Überlegung zu finden sein, daß die Drohung mit der Ungültigkeit vielleicht geeignet sei, eine größere Zahl von Mischehen zu verhindern bzw. die mit der katholischen Trauung verbundene Verpflichtung zu katholischer Erziehung der Kinder zu erzwingen.

Beide Gründe rechtfertigen diese einschneidenden Vorschriften nicht.

Die Mischehe stellt in der heutigen Zeit keinen Ausnahmefall mehr dar; sie ist in manchen Ländern zur selbstverständlichen Lebenswirklichkeit geworden. Die Antwort der Kirche hierauf kann nicht durch Rechtsvorschriften gegeben werden, sondern sie muß im seelsorgerischen Bemühen erfolgen.

Die Sorge um die Kindererziehung darf nicht dazu verleiten, eine als Ehe gewollte Lebensgemeinschaft zweier Menschen als Nichtehe zu deklarieren. Disziplinäre und pädagogische Gesichtspunkte dürfen nicht ausschlaggebend sein für den rechtlichen Status, der dem Ehebund im Einzelfall zukommt; sie können allenfalls für die Erlaubtheit der Eheschließung und für etwa zu verhängende Kirchenstrafen bestimmend werden.

2. Die grundsätzliche Möglichkeit einer andersartigen Regelung

Die rechtliche Sonderbehandlung der nicht in der tridentinischen Form geschlossenen Mischehe ist nicht vom göttlichen Recht gefordert, sondern sie ist eine Ordnungsvorschrift des kirchlichen Rechts. Die Kirche hat durch Jahrhunderte, sogar

in der gegenreformatorischen Kampfzeit, die nichtkanonische Eheschließung zwar nicht erlaubt, jedoch als gültig angesehen. Diese Praxis kann, ohne daß göttliches Recht angetastet wird, wieder hergestellt werden (70).

3. Der Christenstand der getauften Nichtkatholiken

An einer konfessionellen Mischehe ist nicht nur ein katholischer Partner, sondern jeweils ein getauftes Glied einer anderen christlichen Kirche beteiligt. Diese Tatsache wird vom geltenden Recht nicht beachtet. Für den Nichtkatholiken gibt es keine gewissensmäßige Bindung an kanonische Formvorschriften. Trotzdem wird er wegen deren Nichtbeachtung mit der Ungültigkeit seiner Ehe "bestraft", und die aus der Ehe hervorgehenden Kinder werden als unehelich angesehen.

Die katholische Kirche anerkennt die Gültigkeit der in der trinitarischen Form gespendeten Taufe, wo und von wem immer sie vorgenommen wurde (71). Der Getaufte ist Christus einverleibt, dem Bild des Sohnes Gottes gleichgestaltet (72). Alle Getauften haben teil am Leben in Christus, und auch unter denjenigen, die nicht der katholischen Kirche zugehören, wirkt der Geist Christi (73).

Gleichwohl zieht das Kirchenrecht aus dieser Tatsache nur negative Konsequenzen; es sieht im nichtkatholischen Christen den Abtrünnigen, "vor dem der Katholik mit allen Mitteln der Abschreckung und der Diskriminierung bewahrt werden muß" (74).

Der positive Aspekt, die Christusgemeinschaft aller Getauften, wird nicht beachtet, obwohl im Zeitalter der ökumenischen Bewegung von allen Christen immer deutlicher erkannt wird, daß

70) Vgl. Wilkens, a.a.O.; Nitzschke, a.a.O.

71) Vgl. Denz. 46 und 860.

72) Röm. 8,29; vgl. Gal. 3,27; 2. Petr. 1,4; 1. Jo. 3,1; - vgl. auch Alexander Hollerbach, Zur Problematik der bedingten Taufe, in: Existenz und Ordnung, Festschrift für Erik Wolf, Frankfurt a.M. 1962, S. 122 ff.

73) Vgl. Pius XII., Enzyklika Mystici Corporis, in: AAS 35 (1943), S. 243 ff.

74) Wilkens, a.a.O., S. 195.

sie "miteinander leben müssen und auch nicht ohne einander leben können" (75). Das Mischehenrecht der katholischen Kirche aber ist "ein getreues Abbild ihres Anspruches auf kirchliche Ausschließlichkeit" (76).

Die Erkenntnis, daß Christen miteinander leben müssen, sollte in der katholischen Kirche, die sich für die Tatsache, daß es voneinander getrennte christliche Kirchen gibt, mitschuldig erkennt (77), zu einer Metanoia führen, die sich auch im Kirchenrecht auswirken muß. Nur-juridisches Denken ist diesem Problem nicht angemessen. Die Geschlossenheit des Rechtssystems ist kein absoluter Wert; sie muß erforderlichenfalls der besseren theologischen Erkenntnis geopfert werden. Die christliche Lösung muß vor dem Anspruch Christi, der alle Getauften zu Brüdern und Schwestern gemacht hat, bestehen können.

Der Christenstand der "anderen" muß in der katholischen Kirche theologisch neu durchdacht werden. Die katholische Kirche weiß, daß sie die Kirche ist, der die Verheißungen Christi gelten. Sie weiß aber auch, daß sie die sündige Kirche ist, die diese Verheißungen nicht verdient hat und die den Anspruch Christi, den er an seine Gemeinde stellt, nie voll verwirklichen kann; sie weiß daher, daß sie *ecclesia semper reformanda* ist. Sie kann die Folgen, die sich aus der Spaltung der Christenheit ergeben, nicht allein den anderen aufbürden; nicht den anderen Kirchen und erst recht nicht den einzelnen Gliedern dieser Kirchen.

4. Die Unzulässigkeit der Verhängung von Sanktionen gegen Glieder anderer Kirchen

Nichtkatholische Christen, die sich nicht selbst von der katholischen Kirche gelöst haben, sind nach kanonischem Recht keine formellen Häretiker, die einer Kirchenstrafe unterliegen. Sie stehen außerhalb der aktiven Kirchengemeinschaft aufgrund einer

75) Skydsgaard, S. 5; vgl. Augustinus Kardinal Bea, Das II. Vatikanische Konzil und die Einheit der Christen, Meitingen o.J.

76) Wilkens, a.a.O., S. 188.

77) Vgl. Bea, a.a.O., S. 22 f.; vgl. auch die Rede Pauls VI. zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils, HK XVIII, S. 76 ff. (81).

Sperre (78). Den Gesperrten bleiben die Befähigungen, die das göttliche Recht verleiht; die Kirche kann nur deren Ausübung behindern (79). Das geschieht durch die Verweigerung der aktiven Kirchengemeinschaft. Weitere Konsequenzen hätten den Charakter einer Strafe, die aber nur bei persönlicher Schuld verhängt werden darf, da im kanonischen Strafrecht der Grundsatz *nulla poena sine culpa* gilt (80).

5. Der Strafcharakter der Ungültigkeit einer nicht kanonisch geschlossenen Mischehe für den nichtkatholischen Teil

Der Ehebund kann rechtlich nur als Einheit behandelt werden; er kann nicht für den einen Partner gültig, für den anderen dagegen ungültig sein. Folglich wird bei einer konfessionell gemischten Ehe der nichtkatholische Partner von der Sanktion, die dem Katholiken gilt, der sich der Eheschließung nicht in der kanonischen Form unterzieht, mitbetroffen. Ein Akt, den er gemäß dem Recht seiner Kirche vornimmt und der auch nach katholischem Kirchenrecht gültig wäre, wenn der Partner nicht katholisch wäre, bringt keine nach kanonischem Recht gültige Ehe zustande, weil der Partner katholisch ist. Die Ehe als Ganze wird, obwohl ein Partner ohne Schuld ist, vom katholischen Kirchenrecht mit einer Sanktion belegt, die in ihren Auswirkungen schlimmer ist, als es eine Kirchenstrafe im eigentlichen Sinne sein kann. Zwar setzt die Kirche nicht ungültige Ehe und Konkubinat gleich (81); sie kann nicht übersehen, daß bei diesem der Ehewille fehlt, der bei jener vorhanden ist (82). Diese Unterscheidung hat jedoch keine praktische Bedeutung, da die Folgen rechtlicher und tatsächlicher Art in beiden Fällen gleich sind (82a).

78) Vgl. Eichmann-Mörsdorf I, S. 189 f.; III, S. 384 f. und S. 414 ff.

79) ders. III, S. 383.

80) ebd., S. 301.

81) Vgl. cann. 1078, 1139.

82) Vgl. can. 1085.

82a) Selbst in von katholischer Seite herausgegebenen Traktaten zur Mischehenfrage wird die nichtkatholisch getraute Mischehe als Konkubinat bezeichnet: Werner Harenberg, *Mischehe und Konzil*, Stuttgart und Berlin 1964, S. 76.

6. Die Unzulänglichkeit eines Behebungsversuchs auf
der Grundlage des geltenden Rechts

Die Konstruktion, mit der Klaus Mörsdorf (83) diese Folgen abzuschwächen versucht, ist unzureichend: die vor dem evangelischen Geistlichen geschlossene Mischehe habe einen gutgläubigen Teil und sei deshalb für diesen Putativehe (84), die Kinder aus solcher Ehe seien eheliche Kinder (85).

Abgesehen davon, daß nur von den Kindern der Makel der Unehelichkeit genommen würde, die Ehe selbst aber ungültig bliebe, bestehen starke Zweifel, ob die Regelung des can. 1015 § 4 auf den vorliegenden Fall zutreffen kann. Die dort geforderte Gutgläubigkeit muß sich auf die Gültigkeit einer in kanonischer Form abgeschlossenen Ehe beziehen, die dann trotzdem aus anderen Gründen nichtig ist (86). Es wäre deshalb nur eine analoge Anwendung des can. 1015 § 4 möglich. Dennoch ist es fraglich, ob der auch hier zu fordernde gute Glaube an die Gültigkeit vorliegen kann, da wegen der allgemeinen Publizität der einschlägigen Bestimmungen des Codex auch der eine Mischehe eingehende Nichtkatholik in der Regel weiß, daß das katholische Kirchenrecht die Eheschließung in der kanonischen Form zur Gültigkeitsbedingung macht. "Gutgläubigkeit" hinsichtlich der kanonischen Gültigkeit dürfte damit wohl ausgeschlossen sein.

7. Die schädlichen Auswirkungen der gegenwärtigen Gesetze

Bedenklich erscheint die gegenwärtige Mischehengesetzgebung vor allem, wenn man den Personenkreis in Betracht zieht, der existentiell am stärksten davon betroffen wird.

Katholische und evangelische Christen, die ihrer Kirche gleichgültig gegenüberstehen, werden im allgemeinen keine

83) Klaus Mörsdorf, Der Codex Iuris Canonici und die nicht-katholischen Christen, in: AfKKR 130 (1961), S. 31 ff. (56).

84) can. 1015 § 4.

85) can. 1114.

86) Vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 122 f.; PCI (= Auslegungskommission für den CIC) v. 26. Januar 1949, in: AAS 41 (1949), S. 158.

Rücksicht darauf nehmen, was das jeweilige Kirchenrecht hinsichtlich der Eheschließung von ihnen fordert, sondern nach rein äußeren, gesellschaftlichen Gründen entscheiden, ob die Trauung in der katholischen oder in der evangelischen Kirche stattfinden soll, falls sie überhaupt die religiöse Form der Eheschließung wählen. Für solche Eheleute sind kirchenrechtliche Bestimmungen praktisch ohne Bedeutung.

Wirkliche Belastungen bringt das Eheschließungsrecht nur für jene konfessionsverschiedenen Paare mit sich, die gläubige Glieder ihrer Kirche sind. Der Gewissensdruck, in dem immer einer der beiden Partner sich befindet, falls er sich der Eheschließung in der Form der Konfession des anderen unterzieht, kennzeichnet die eigentliche Not der Mischehenfrage infolge des heute geltenden kanonischen Rechts.

Es sollte auch die Gefahr nicht übersehen werden, daß gerade wegen der Schwierigkeiten, die das katholische Kirchenrecht den eine Mischehe Schließenden bereitet, eine Verbitterung Platz greifen kann, die vom Glauben überhaupt wegführen kann.

Gerade in solchen Ehen ist die Möglichkeit, die das kanonische Recht dem katholischen Teil gibt, nämlich nach einer bürgerlichen Scheidung der nicht in kanonischer Form geschlossenen Ehe eine neue, von der Kirche anerkannte Ehe mit einem anderen Partner einzugehen, eine ständige Bedrohung, die eher als die Anerkennung der nichtkatholisch geschlossenen Mischehe geeignet ist, die Ehemoral und damit die allgemeine sittliche Ordnung zu zerrütten.

Diesen Gefahren vor allem muß die Kirche entgegentreten; sie kann es wirksam nur durch eine Änderung des geltenden Eheschließungsrechtes.

C. Mischehe und katholische Kindererziehung

Ein möglicher Ausweg aus der gegenwärtigen Situation bestünde in der Zulassung der Doppeltrauung (86a). Dieser Möglichkeit steht jedoch nicht nur can. 1063 entgegen, sondern auch can.

86a) can. 1063 § 2 2. Halbs. läßt die Möglichkeit der Doppeltrauung ex gravissimis causis an sich zu; hiervon wird jedoch kaum (außer bei Fürstenhochzeiten) Gebrauch gemacht; vgl. dazu Matthäus Kaiser (oT) in: Una Sancta 17 (1962), S. 76 f.

1061, der als Voraussetzung für die Erlaubnis zur Schließung einer Mischehe das Versprechen katholischer Kindererziehung verlangt.

Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich, wenn nur die katholische Trauung einer Mischehe begehrt wird. Das geforderte Versprechen katholischer Kindererziehung stellt das Zentralproblem bei der katholischen Trauung einer Mischehe dar, ohne dessen Lösung jede Reform unzureichend wäre.

Zwei Fragen sind hier zu unterscheiden:

- 1) Soll die Gültigkeit der Ehe mit der Entscheidung über die religiöse Kindererziehung verknüpft werden?
- 2) Kann die katholische Kirche auf die Forderung nach katholischer Erziehung der Kinder verzichten?

1. Das Versprechen katholischer Kindererziehung und die Gültigkeit der Ehe

Die Ehe ist nicht nur Institution zur Erzeugung von Nachkommenschaft, sondern in erster Linie personale Gemeinschaft zweier Menschen (87), freilich so, "daß die Vereinigung beider ihrer Natur nach zur Erzeugung von Nachkommenschaft geeignet ist" (88).

In der Tat war, so lange die nichtkatholisch getraute Mischehe auch nach katholischem Kirchenrecht gültig war, die Frage der Kindererziehung nicht mit der Gültigkeit verquickt (89),

87) Vgl. H. Volk, in: LThK III, Sp. 682.

88) Eichmann-Mörsdorf II, S. 131.

89) Zumindest seit der Benedictina wurden allerdings Ehen ohne das Versprechen katholischer Erziehung der Kinder nicht katholisch getraut, da sie als unerlaubt galten. Der Hinweis Wilkens' (in: Una Sancta 17, 1962, S. 193), daß das Breve Literis altero ab hinc anno von 1830 (Mirbt, Nr.483) die katholische Trauung ohne das Versprechen gestattet habe, geht fehl. Den katholischen Priestern wird in dem Breve ausdrücklich verboten, aktiv die Trauhandlung zu leiten, sie mußten sich vielmehr auf die passive Assistenz beschränken; dieser Vorgang stellte aber nichts anderes dar als die bürgerliche Eheschließung, da es im damaligen Preußen noch keine Zivilehe gab. Freilich kam durch diese Handlung eine zwar unerlaubte, aber kirchenrechtlich gültige

und es besteht dafür auch keine theologische Notwendigkeit. Eine eventuelle Regelung, welche zwar die Gültigkeit einer nichtkatholisch geschlossenen Mischehe anerkennen, zur katholischen Trauung aber weiterhin das Versprechen hinsichtlich der Kindererziehung fordern würde, hätte wohl zur Folge, daß die Partner einer solchen beabsichtigten Ehe von vornherein, um belastenden Entscheidungen aus dem Wege zu gehen, nur die evangelische Trauung in Betracht zögen. Der Verzicht auf das Versprechen wäre die logische Konsequenz aus der Anerkennung der Gültigkeit von nicht in tridentinischer Form geschlossenen Ehen.

2. Die Forderung katholischer Kindererziehung

a) Die katholische Kirche kann auf die Forderung, daß alle Kinder auch nur eines katholischen Elternteils katholisch zu taufen und zu erziehen seien, nicht verzichten. Das folgt aus ihrem "Anspruch auf kirchliche Ausschließlichkeit" (90), oder, aus der Sicht der katholischen Kirche formuliert, daraus, daß sie nach ihrem Selbstverständnis allein Kirche im Vollsinn ist. Sie kann die Pflicht der Eltern, für die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder nach Kräften zu sorgen (91), nur dahingehend verstehen, daß religiöse Erziehung für den katholischen Elternteil katholische Erziehung bedeutet. Es ist das Recht der Kirche, jeden Katholiken, der eine Mischehe eingehen will, auf diese Verpflichtung hinzuweisen. Sie kann auch das Versprechen von ihm (nicht vom evangelischen Partner) verlangen, daß er sein möglichstes tun werde, die katholische Taufe und Erziehung der zu erwartenden Kinder zu er-

tige Ehe zustande, weil sie unter das Privileg der Benedictina fiel; ihre Wirkung war die gleiche wie die einer evangelisch geschlossenen Mischehe. Vgl. zu dieser Frage Friedrich Hermann Fonk, Das staatliche Mischehenrecht in Preußen vom allgemeinen Landrecht an, Bielefeld 1961, insbes. S. 104 f. - Dem gleichen Irrtum wie Wilkens, daß es sich bei der unter passiver Assistenz eines katholischen Priesters erfolgten Eheschließung um eine katholische Trauung in tridentinischer Form gehandelt habe, unterliegt Werner Harenberg, Mischehe und Konzil, Stuttgart und Berlin 1964, S. 81.

90) Wilkens, a.a.O., S. 188.

91) can. 1113.

reichen. Das Übrige muß sie jedoch den Eltern überlassen. Ein Gewissen haben beide Elternteile, und die Kirche darf nicht mit Hilfe rechtlicher Bestimmungen und Strafvorschriften den Sieg des katholischen über das evangelische Gewissen zu betreiben versuchen. Wenn sogar der Katholik sich in seinem Gewissen gegen die kirchliche Autorität entscheiden kann, unter Umständen sogar entscheiden muß (92), und dann den Anspruch hat, daß die Entscheidung respektiert wird, um wieviel mehr muß dies für die Gewissensentscheidung eines nichtkatholischen Christen gelten, für den doch die Autorität der katholischen Kirche äußerstenfalls die Bedeutung hat, daß die von ihr vorgetragene Auffassung für ihn eine unter mehreren mit menschlicher Autorität vertretenen Möglichkeiten darstellt. Gerade wieder den gläubigen Christen in beiden Kirchen werden diese Entscheidungen am schwersten fallen; ihnen darf die Kirche nicht noch schwerere Lasten aufbürden, indem sie von vornherein rechtliche Kautelen fordert (92a). Sie sollte auch wissen, daß Versprechungen von indifferenten Christen leichter zu erhalten sind, und diese werden oft auch keine Bedenken haben, sich so zu verhalten, daß der angegangene Geistliche die geforderte moralische Gewißheit (93) bezüglich der Einhaltung des Versprechens gewinnt.

Die Kirche muß dem katholischen Teil seelsorgerisch beistehen, und der katholische Priester, der mit dieser Aufgabe befaßt ist, muß es als Hilfe empfinden, wenn der evangelische Teil von seiner Kirche die gleiche Unterstützung erfährt; bisweilen

92) Vgl. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, I, Freiburg 1963, S. 192.

92a) Die orthodoxe Kirche in Griechenland verlangt seit einigen Jahren im Fall einer Mischehe vom orthodoxen Teil ein Versprechen, die Kinder im orthodoxen Glauben zu erziehen: Hans Wulf, Die Mischehe, in: -StdZ 174 (1964), S. 16; nach Wulf erließ das Heilige Offizium eine Verfügung (die anscheinend nicht veröffentlicht wurde), daß eine schriftliche Versicherung des katholischen Partners, alles tun zu wollen, um die katholische Kindererziehung zu garantieren, genügen solle; vom orthodoxen Partner werden seitens der katholischen Kirche keine Verpflichtungen verlangt.

93) can. 1061 § 1 n.3.

wird es sich empfehlen, daß die Geistlichen beider Konfessionen gemeinsam die anstehenden Fragen mit den Ehemülligen besprechen.

b) Wie soll sich die Kirche zu der Tatsache stellen, daß nach einem Verzicht auf das Versprechen katholischer Kindererziehung mit Sicherheit Kinder aus katholisch geschlossenen Mischehen evangelisch getauft und erzogen werden?

Mehr noch als bei der Frage nach der Gültigkeit einer nicht-katholisch geschlossenen Mischehe sieht sich die Kirche hierbei mit den faktischen, historisch gegebenen Problemen der gespaltenen Christenheit existentiell konfrontiert. Wenn die Kirche Kinder aus mit ihrer Billigung und Assistenz zustandegewonnenen Ehen "verliert", ist sie gezwungen, nicht nur die Frage nach der Christlichkeit der anderen Christen, sondern mehr noch die der Kirchlichkeit der anderen Kirchen neu zu bedenken.

Can. 1060 nennt die Mischehe zwischen zwei Personen, von welchen eine katholisch, die andere Glied einer anderen christlichen Kirche ist, als vom göttlichen Recht verboten, falls für den katholischen Teil oder die gemeinsamen Kinder Gefahr für den Abfall vom Glauben besteht (94). Von diesem Verbot kann die Kirche also nicht dispensieren. Eine dennoch vorgenommene Eheschließung wäre zwar unerlaubt, die Ehe selbst aber trotzdem gültig (95), da das Verbot, selbst das Verbot göttlichen Rechtes, als Satz der Sollensordnung nur auf die Erlaubtheit, nicht dagegen auf den in der Seinsordnung beruhenden Sachverhalt als solchen Einfluß haben kann.

Birgt eine beabsichtigte Ehe für einen der Partner die konkrete Gefahr des Abfalls vom Glauben an Jesus Christus und seine Botschaft in sich, so ist diese Verbindung sicherlich als vom göttlichen Recht verboten anzusehen. Ebenso gilt dies,

94) Das gleiche gilt für Ehen mit Ungetauften, abgefallenen Katholiken und Mitgliedern atheistischer Vereinigungen; vgl. cann. 1071 u. 1065, Eichmann-Mörsdorf II, S. 177 u. 185 ff.

95) Vgl. Heribert Jone, Katholische Moraltheologie, 17. Aufl., Paderborn 1961, S. 567 f.

falls mit Sicherheit vorausgesehen werden kann, daß die zu erwartenden Kinder nicht im christlichen Glauben erzogen werden. Zwar gibt es keine positiven Hinweise auf ein solches Verbot in der Schrift oder in der apostolischen Lehre und Praxis. Es läßt sich aber durch ein *argumentum e contrario* verständlich machen: da die Kirche, wenn sie eine solche Eheschließung erlaubte, eine Mitursache für den Abfall Getaufter und dafür, daß den Kindern die Taufe vorenthalten würde, setzte, also ihrem Missionsauftrag untreu würde, darf sie diese Eheschließung nicht gestatten; ein Verbot aber, von dem die Kirche nicht dispensieren kann, ist ein solches göttlichen Rechts. Dieses Verbot gilt natürlicherweise auch für eine konfessionelle Mischehe, falls sie eine konkrete Gefährdung für den christlichen Glauben eines der Ehepartner oder der Kinder darstellen würde.

Kann und darf aber das gleiche gelten für den Fall, daß vorzusehen ist, die Ehe werde mit hinreichender Sicherheit die Gefahr mit sich bringen, daß der katholische Teil zur evangelischen Kirche übertreten, oder die Kinder zwar christlich, nicht aber katholisch getauft und erzogen würden?

Hier wird die Frage nach dem Christenstand der nichtkatholischen Christen und der Möglichkeit der Heilsvermittlung in den von der katholischen Kirche getrennten christlichen Gemeinschaften entscheidend.

Dieses Problem darf nicht verknüpft werden mit dem der rechtlichen Kirchengliedschaft der getauften Nichtkatholiken. Alles Heil, das durch Christus zu den Menschen gekommen ist, wird durch sein *corpus mysticum* tradiert. Ohne daß man auf nähere Unterscheidungen rechtlicher Art einzugehen braucht, kann man aus der Theologie der Taufe (96) schließen, daß die Getauften in irgendeiner Weise diesem *corpus mysticum* einge-

96) Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis*, in: AAS 35 (1943), S. 243 ff.; dazu Joseph Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 24, Würzburg 1963, S. 47 ff., insbes. S. 54 ff.

gliedert sind (97). Es gibt unterschiedliche Formen der Zugehörigkeit zur Kirche, aber jeder Getaufte hat "Anteil an der Kirche" (98) und deshalb Anteil an Christus. Dieser objektive Status unterscheidet sich qualitativ von dem des Ungetauften, der dem Wunsche nach, in einer subjektiven Zuordnung, zur Kirche gehören kann. Wollten Lehre und Recht der katholischen Kirche diese Differenz unbeachtet lassen, so wäre in der Tat die Taufe "in der Dimension einer heilshaften wirklichen Einverleibung in Jesus Christus ohne Wirkung" (99). Eine Gemeinschaft von Christen aber, in der, wie in den evangelischen Kirchen, "durch Wort und Sakrament der heilige Geist, Unterpfund und Angeld des himmlischen Erbes, tatsächlich gegeben, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist und damit die Eingliederung in den Leib Jesu Christi tatsächlich vollzogen wird" (100), ob man sie nun als Kirche im gleichen Sinne wie die katholische ansieht, eine weniger volle Manifestation von Kirche in ihr erblicken zu müssen glaubt (101), oder ihr auch nur

97) Vgl. oben III B.3.

98) Ratzinger, a.a.O., S. 65.

99) Peter Brunner, Die abendländische Kirchentrennung und das kommende Konzil, in: Erwägungen zum kommenden Konzil, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 15, Würzburg 1961, S. 33 ff. (42).

100) ebd., S. 41.

101) Vgl. George A. Lindbeck, Eine protestantische Ansicht über den ekklesiologischen Status der römisch-katholischen Kirche, in: *Una Sancta* 19 (1964), S. 101: Nach evangelischer Ansicht sei es durchaus möglich, daß etwa die katholische Kirche einen ekklesiologischen Charakter besitze, der sie in wichtigen Belangen zu einer volleren Manifestation der Kirche mache, als es die protestantischen Kirchen seien; das schließe nicht aus, daß die Kirche mit diesem höheren ekklesiologischen Status gegen das Evangelium treuloser sein könne als Reformbewegungen, die sie ausgestoßen habe. - Dieser Gedankengang könnte wohl von katholischer Seite insofern akzeptiert werden, als die Begriffe von höherem oder weniger hohem ekklesiologischem Status, vollerer oder weniger voller Manifestation der Kirche zur Unterscheidung zwischen katholischen und evangelischen Kirchen aufgegriffen werden könnte; damit wäre der Anspruch der katholischen Kirche hinsichtlich ihres einzigartigen ekklesiologischen Status gewahrt und trotzdem die Möglichkeit gegeben, die anderen christlichen Gemeinschaften als Kirchen anzuerkennen. - Vgl. zu dieser Frage auch Heinrich Fries, Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht, in: *MthZ* 13 (1962), S. 85 ff.

vestigias ecclesiae zusprechen will, eine solche Gemeinschaft ist eine Wesenheit, die vom katholischen Kirchenrecht nicht unter Absehen von diesem ihrem Wesen als Ort des Abfalls vom christlichen Glauben eingestuft werden kann und darf.

So schmerzlich es auch für eine christliche Gemeinde sein muß, wenn Familienangehörige eines ihrer Glieder nicht zu ihr, sondern zu einer von ihr getrennten christlichen Gemeinschaft gehören, so muß sie doch vor allem die Tatsache sehen, daß auch dort das Evangelium verkündet und vernommen wird und wirkmächtig ist. Evangelische Taufe und Kindererziehung bedeuten nicht, daß diesen Kindern der christliche Glaube vorenthalten wird. Unter seelsorgerischem Aspekt, von dem sich die Kirche hauptsächlich leiten lassen sollte, ist diese Lösung jener vorzuziehen, daß katholische Taufe und Erziehung zwar versprochen werden, durch das Fehlen religiösen Lebens der Familie aber ein faktischer Abfall stattfindet.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß das katholische Kirchenrecht nicht generell die Möglichkeit evangelischer Kindererziehung als konkrete Gefahr des Abfalls vom Glauben oder des Vorenthalteins christlichen Glaubens deklarieren kann. Evangelische Taufe und Erziehung der zu erwartenden Kinder begründen kein Verbot göttlichen Rechts für die geplante Eheschließung. Die Kirche ist deshalb auch in der Lage, auf das in can. 1061 geforderte Versprechen zu verzichten (102).

- 102) Vgl. dazu LThK VII, Sp. 440 ff. (Häring): Die rechtliche Sicherstellung durch Kautelen ist "nicht als unabdingbare moralische Forderung zu bezeichnen"; die Kirche "kann demnach aus schwerwiegenden Gründen von dieser Forderung dispensieren, und eine Mischehe kann in äußersten Fällen sittlich verantwortbar sein, wenn der katholische Teil wenigstens mit Grund hoffen kann, den Kindern das Zeugnis katholischen Glaubens zu geben und sie eher den Weg zum Himmel zu führen als etwa in einer Ehe mit einem charakterlosen Katholiken" (Sp. 442). Eine Verfügung des Heiligen Offiziums, am 21. April 1938 für Japan erlassen (Suso Mayer, Neueste Kirchenrechts-Sammlung, 2. Bd., 1930-1939, Freiburg 1954, S. 318 ff.), gibt unter Verweis auf eine vorher ergangene undatierte Entscheidung für die Kleinen Sundainseln den dortigen Bischöfen die Möglichkeit, vom Ehehindernis der disparitas cultus, also bei einer Eheschließung zwischen Katholiken und Ungetauften, zu dispensieren, selbst wenn vorauszusehen ist, daß die katholische Erziehung der Kinder nicht wird erreicht werden können; es wird lediglich die Bereitschaft des katholischen Teils erwartet, das ihm Mögliche zu tun, um die katholische Erziehung zu erreichen. Begründet wird diese Entscheidung mit dem Bestreben, den Gläubigen keine schwereren Lasten aufzuerlegen, als ihnen das Gesetz Gottes und der Natur auferlegt hat.- Wenn

Das göttlich-rechtliche Verbot des can. 1060 muß aus dem Kapitel über die Ehehindernisse bei bekenntnisverschiedenen Ehen herausgenommen werden; es hat seine Berechtigung als allgemeines Verbot nur für jene Fälle, in welchen ein tatsächlicher Abfall vom Glauben an Jesus Christus droht.

D. Ein Beispiel seelsorgerischer Weitherzigkeit im geltenden Recht: die sanatio in radice

Das kanonische Recht kennt neben der einfachen Konvalidation, die in einer Konsenserneuerung besteht und deshalb sich nicht von einer normalen Eheschließung unterscheidet (103), eine Möglichkeit, Ehen, die kirchenrechtlich ungültig sind, gültig zu machen, ohne daß die Eheleute ihren Ehemillen erneut in kanonischer Form kundtun: die sanatio in radice (104). Der einmal erklärte und nicht widerrufene, naturrechtlich hinreichende Ehemille wird unter Verzicht auf erneute Kundmachung sowie unter Befreiung von etwa vorliegenden Ehehindernissen durch kirchlichen Hoheitsakt als kirchenrechtlich gültig anerkannt. Die Ehe wird gültig ex nunc, bezüglich der kanonischen Wirkungen, wie zum Beispiel Ehelichkeit der Kinder, wird sie als gültig ex tunc angesehen (105).

Die Vornahme der sanatio soll möglichst auf solche Fälle beschränkt werden, daß einer oder beide Ehegatten nicht zu einer erneuten Abgabe der Konsenserklärung bereit sind, oder daß sie von der Nichtigkeit nichts wissen und man sie auch

die Umstände und die Umwelt, in der die Getauften leben, so beschaffen sind, daß sie vielleicht nur die Wahl haben, ehelos zu bleiben oder heidnische Erziehung der Kinder in Kauf nehmen zu müssen, verbietet das göttliche Recht diese Ehe nicht; solche Umstände lassen es auch nicht zu, von einem Abfall oder auch nur vom Vorenthalten des christlichen Glaubens gegenüber den Kindern zu sprechen, weil die mit diesen Begriffen gemeinten Sachverhalte nicht aus dem Kulturkreis, in dem sie entstanden sind, auf andersartige Situationen übertragen werden können. Daraus, daß selbst das Heilige Offizium unter bestimmten Voraussetzungen eine Eheschließung mit diesen Folgen für die Kindererziehung nicht als vom göttlichen Recht verboten erachtet, darf wohl geschlossen werden, daß einer Eheschließung auch bei der Möglichkeit oder gar Voraussehbarkeit nichtkatholischer, aber doch christlicher Erziehung kein Verbot göttlichen Rechts entgegensteht.

103) cann. 1133 - 1137.

104) can. 1138 - 1141.

105) can. 1138 § 2; vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 285 f.

nicht davon in Kenntnis setzen will. Die Heilung kann also ohne Wissen eines oder sogar beider Ehegatten vorgenommen werden (106).

Diese Regelung stellt die nachträgliche Genehmigung der kirchenrechtlich ungültigen Eheschließung durch das kirchliche Recht dar. Die Form, in der der Ehewille ursprünglich kundgetan wurde, ist gleichgültig; es kann sich um eine Zivilehe oder um eine Ehe handeln, die in einer nichtkatholischen christlichen Kirche geschlossen wurde (107). Voraussetzung für die *sanatio* einer Mischehe ist, daß der katholische Teil verspricht, für die katholische Taufe und Erziehung der zu erwartenden Kinder zu sorgen; katholische Erziehung der bereits geborenen Kinder wird nicht erwartet (108).

In der Praxis stellt die *sanatio* nur dann eine befriedigende Lösung dar, wenn es sich um Ehen handelt, in denen keine Kinder mehr zu erwarten sind; andernfalls treten die gleichen Schwierigkeiten wie beim Eheschließungsrecht auf. Die *sanatio* hat ihre Berechtigung als seelsorgerische Maßnahme in bestimmten Ausnahmefällen. Als allgemeiner Ausweg aus den Schwierigkeiten des geltenden Eherechts ist sie dagegen ungeeignet. Es blieben die nicht formgemäß geschlossenen Ehen auf Jahre hinaus ungültig; ein Ausbrechen aus einer solchen Ehe würde vom kanonischen Recht weiterhin mit der Möglichkeit belohnt, eine gültige Ehe mit einem anderen Partner einzugehen. Schließlich wäre auch die Haltung, ungültige Ehen im Vertrauen auf die spätere *sanatio* zu schließen, moralisch verwerflich, und die Kirche dürfte zur Mitwirkung bei derartigen Praktiken nicht bereit sein.

Das Rechtsgebilde der *sanatio in radice*, welches das geltende Kirchenrecht bereithält, zeigt jedoch, daß die Kirche in der Lage ist, auf alle einschränkenden Vorschriften hinsichtlich der konfessionellen Mischehe zu verzichten. Auch der Verzicht

106) can. 1138 § 3; vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 286.

107) Vgl. Hanstein, S. 247.

108) Vgl. ebd., S. 65.

auf die Forderung, bereits geborene Kinder katholisch zu erziehen, ist ein Umgehen des strengen Eheschließungsrechts. Es ist deshalb nicht einzusehen, weshalb die seelsorgerischen Gesichtspunkte, die für die sanatio maßgebend sind, erst dann durchgreifen sollen, wenn die unter disziplinären und pädagogischen Aspekten ergangenen übrigen Vorschriften erfolglos geblieben sind.

Nur die umfassende Reform des geltenden Eheschließungsrechts kann für dieses Problem eine klare und ehrliche Lösung darstellen.

IV. Konkrete Reformvorschläge

Es ergeben sich folgende Forderungen zur Reform der die konfessionelle Mischehe betreffenden Vorschriften:

A. Zum Eheschließungsrecht (109)

- 1) Beseitigung des Ehehindernisses der mixta religio (can. 1060).
- 2) Verzicht auf das Versprechen katholischer Kindererziehung (can. 1061) und die Verpflichtung des katholischen Ehegatten, die Konversion des anderen Partners zu betreiben (can. 1062) (110).

-
- 109) Zur Frage der Reformbedürftigkeit und zu 1. - 4. vgl. außer den bereits genannten: +++, Erneuerung in Verkündigung und kanonischem Recht, in: WuW XV (1960), S. 405 ff.; Gerhard Kroll, Katholische Thesen zur Kirchenreform, in: Werkhefte 14 (1960), S. 116; Roegele, S. 38; Viktor Schurr, in: Konkrete Wünsche, S. 9 ff.; Richard Baumann, ebd., S. 32; Marianne Dirks, Anneliese Lissner, ebd., S. 84 ff.; Karl Thieme, in: Umfrage, S. 684; Josef O. Zöllner, ebd., S. 712.
- 110) Klaus Mörsdorf, Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen, in: AfKKR 130 (1961), S. 31 ff. (57) schlägt als Ersatz für den can. 1062 die Formulierung vor: "Coniux catholicus vita sua religiosa ac morali coniugi acatholico in exemplum excellere debet".

- 3) Gestattung der Doppeltrauung (Abschaffung des can. 1063); Beseitigung der Sondervorschriften hinsichtlich der Trauungszeremonien beim Abschluß einer Mischehe (can. 1102 § 2).
- 4) Ersetzung der Mischehenvorschriften durch die Verpflichtung des Geistlichen zum seelsorgerischen Gespräch mit den Ehemwilligen.
- 5) Anerkennung der Gültigkeit und Sakramentalität aller Ehen zwischen Getauften, auch wenn sie nicht in der kanonischen Form geschlossen wurden (111).
- 6) Als Folge aus diesen Forderungen muß auch die nichtkatholische Erziehung der Kinder seitens eines Ehegatten als Grund zur Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft wegfallen (can. 1131 § 1).

B. Zu den Strafbestimmungen

Beseitigung der Strafe der von selbst eintretenden Exkommunikation in den Fällen:

-
- 111) Vgl. Küng, Konzil, S. 223; Röegele, S. 38; Ida F. Görres, in: Umfrage, S. 591; Otto Habsburg-Lothringen, ebd., S. 602.- Erik Kuehnelt-Leddihn (in: Umfrage, S. 625) dagegen hält eine Rückkehr zur Mischehenpraxis verflossener Jahrhunderte nicht für einen Schritt "in die Richtung der Ökumenizität, sondern in die Indifferenz oder in das Chaos", ohne jedoch eine Begründung für diese Meinung zu geben. - May bezeichnet ein Abgehen von der bisherigen Regelung als "weder notwendig noch möglich noch opportun" (S. 69). Er befürchtet eine "Erhöhung der Verluste" (S. 57) für die katholische Kirche und behauptet, "die Kirche würde sich an ihren eigenen Gliedern versündigen, wenn sie durch Preisgabe der Unterstellung der Mischehen unter die kanonische Eheschließungsform die Häretiker begünstigen, ihren eigenen Gliedern aber nach dem Scheitern eines von ihr mißbilligten Verhältnisses den Weg zu einem neuen Anfang für immer versperren würde" (S. 62); durch das geltende Recht sei "der Vorrang der Wahrheit vor dem Irrtum, der einen Kirche Christi vor allen anderen Religionsgemeinschaften eindrucksvoll gewahrt" (S. 62). Nach den in diesem Kapitel gemachten Ausführungen erscheint eine Auseinandersetzung mit dieser Meinung überflüssig; vgl. dagegen insbes. Häring, in: LThK VII, Sp. 440 ff.

- 1) nichtkatholischer Eheschließung (can. 2319 § 1 n.1);
- 2) der Vereinbarung nichtkatholischer Kindererziehung (can. 2119 § 1 n.2);
- 3) der Hingabe der Kinder zur Taufe durch den nichtkatholischen Geistlichen (can. 2319 § 1 n.3);
- 4) nichtkatholischer Erziehung der Kinder (can. 2319 § 1 n.4).

In den Fällen 2. - 4. ist auch die gesetzliche Häresievermutung aufzuheben (can. 2319 § 2) (111a).

111a) Damit ist nicht dem vollständigen Wegfall jeglicher Sanktion das Wort geredet. Maßnahmen der Gemeindezucht, zum Beispiel die Nichtzulassung zu kirchlichen Ehrenämtern (entsprechend den in den Lebensordnungen der Gliedkirchen der EKD vorgesehenen Maßnahmen - vgl. die in den Anm. (61) und (63) angeführten Lebensordnungen) könnten und sollten verhängt werden.

Viertes Kapitel: Bücherzensur und Bücherverbot

I. Die Grundlagen der kirchlichen Schrifttumsüberwachung

A. Die Begründung

Die Überwachung des Schrifttums durch die Kirche wird damit begründet, daß sie als Hüterin des Glaubensschatzes die Gefährdung der Glaubens- und Sittenlehre abzuwenden habe sowie als Erzieherin gemeinschädliche Schriften von den Gläubigen fernhalten müsse (1).

B. Geschichtlicher Überblick

Bereits in den frühesten Zeiten der Kirche wurden Schriften der Häretiker sowie abergläubische und unsittliche Veröffentlichungen verboten (2). Vom 9. Jahrhundert an wurden solche Schriften eingezogen und vernichtet (3).

Mit der Erfindung des Buchdrucks und der dadurch möglich gewordenen weiten Verbreitung von Schriftwerken wurde diese Methode unzureichend. Deshalb schuf die Kirche ein neues System der Zensur und des Bücherverbotes (4).

Unter dem Papst Paul IV. kam im Jahre 1559 das erste Verzeichnis verbotener Bücher heraus (5), der erste Index librorum prohibitorum, der durch die Jahrhunderte immer wieder ergänzt wurde und dessen letzte Ausgabe im Jahre 1948 erschien. Weitere Indizierungen erfolgten jedoch bis zum Tode Pius' XII. im Jahre 1958. Unter dem Pontifikat Johannes' XXIII. wurde keine Indizierung vorgenommen, ebensowenig bis jetzt unter Paul VI. (6).

1) Eichmann-Mörsdorf II, S. 404.

2) Vgl. LThK V, Sp. 644 f. (Heggelbacher).

3) Vgl. Sleumer, S. 71.

4) Vgl. ebd., S. 72.

5) LThK V, Sp. 644.

6) Vgl. Kühner, S. 14.

II. Die Schrifttumsüberwachung im geltenden kanonischen Recht

Die Überwachung geschieht einmal durch die Vorzensur aller Bücher theologischen Inhalts, die von Getauften (faktisch nur von Katholiken) herausgegeben werden (7), und durch die Möglichkeit, alle erschienenen Bücher für Katholiken zu verbieten (8).

Unter "Büchern" verstehen die einschlägigen Bestimmungen jede Art von Druckschriften, sofern nicht ausdrücklich Ausnahmen festgesetzt werden (9).

A. Die Vorzensur

1. Der Vorzensur unterliegende Veröffentlichungen

Der Vorzensur unterliegen hauptsächlich die Ausgaben der Heiligen Schrift sowie der Erklärungen und Anmerkungen dazu und alle Schriften theologischen Inhalts, auch wenn sie von Laien herausgegeben werden (10).

2. Das Verfahren der Zensurierung

An jeder bischöflichen Kurie sind von Amts wegen bestellte Zensoren tätig, die der kirchlichen Vorzensur unterliegende Schriftwerke zu prüfen haben (11). Sie haben die Pflicht, die vorgelegten Schriften auf ihre Übereinstimmung mit den Glaubenssätzen der Kirche und der allgemeinen Kirchenlehre zu prüfen (12). Die Prüfer sollen aus dem Welt- und Ordensklerus stammen, von höherem Alter sein und sich durch Gelehrsamkeit und Klugheit zu diesem Amt empfohlen haben (13). Außerdem sollen die jeweiligen Prüfer wirkliche Sachkunde besitzen (14).

7) can. 1385 - 1394.

8) can. 1384 § 1.

9) can. 1384 § 2.

10) can. 1385.

11) can. 1393 § 1.

12) can. 1393 § 2.

13) can. 1393 § 3.

14) Hl. Offizium v. 29. März 1941, in: AAS 33 (1941), S. 121, zit. nach Eichmann-Mörsdorf II, S. 407.

Der Name des Prüfers darf dem Autor nur dann mitgeteilt werden, wenn dieser eine günstige Beurteilung des geprüften Werkes gegeben hat (15). Der zuständige Ortsordinarius kann mehrere Gutachten anfordern; er darf die Druckerlaubnis nur erteilen, wenn mindestens ein Gutachten positiv ausgefallen ist. Aber sogar wenn alle Beurteilungen günstig lauten, kann er aus "rechtmäßigen Gründen" die Druckerlaubnis verweigern (16). Die Ablehnungsgründe sollen, "nisi gravis causa aliud exigit", dem Autor auf Anfrage mitgeteilt werden (17).

Als allgemeines Rechtsmittel gegen die Ablehnung der Druckerlaubnis ist die Beschwerde an den Papst möglich (18).

B. Die Bücherverbote

1. Das allgemeine Bücherverbot

Dem allgemeinen Bücherverbot - das heißt, daß die betreffende Schrift ohne besondere Erlaubnis nicht herausgegeben, gelesen, aufbewahrt, verkauft, in fremde Sprachen übersetzt noch in irgend einer Weise anderen überlassen werden darf (19) - unterliegen insbesondere:

- a) die Ausgaben des Urtextes und der alten katholischen Übersetzungen der Heiligen Schrift, auch der orientalischen Kirche, die von Nichtkatholiken oder von wem und in welcher Sprache immer veröffentlicht worden sind (20);
- b) die Bücher aller Schriftsteller, die Häresie oder Schisma verfechten oder die Grundlagen der Religion selbst zu untergraben versuchen (21);
- c) Bücher, die die Religion und die guten Sitten mit Vorbedacht angreifen (22);

15) can. 1393 § 5.

16) Eichmann-Mörsdorf II, S. 408.

17) can. 1394 § 2.

18) can. 1601.

19) can. 1398.

20) can. 1399 n.1.

21) can. 1399 n.2.

22) can. 1399 n.3.

- d) Bücher aller Akatholiken, die ihrem Hauptinhalt nach von der Religion handeln, soweit es nicht feststeht, daß sie nichts gegen den katholischen Glauben enthalten (23);
- e) Bücher, die einen katholischen Glaubenssatz angreifen oder lächerlich machen, die vom apostolischen Stuhl verurteilten Irrtümer verteidigen, die den Gottesdienst schmähen oder die Kirchenzucht zu untergraben suchen, die die kirchliche Hierarchie sowie den geistlichen und den Ordensstand herabsetzen (24);
- f) Bücher, die jegliche Art Aberglauben, Zukunftsdeuterei und Weissagungen, Magie, Geisterbeschwörungen und andere derartige Dinge lehren oder empfehlen (25);
- g) Bücher, die den Zweikampf oder den Selbstmord oder die Ehescheidung als erlaubt hinstellen, die von Freimaurern oder anderen derartigen geheimen Gesellschaften handeln und sie als nützlich, für Kirche und Staat unschädlich hinstellen (26);
- h) Bücher, die unkeusche und sittenlose Dinge "mit Absicht" behandeln, erzählen oder lehren (27).

2. Der Index der verbotenen Bücher

Neben dem allgemeinen Bücherverbot werden manche Werke, die ohnehin unter das Verbot fallen, durch Aufnahme in den Index als verboten deklariert. Das Recht zum Bücherverbot in diesem Sinne steht dem Papst und dem allgemeinen Konzil für die Gesamtkirche, den Ortsordinarien für ihren Bereich zu (28). Gegen die Entscheide der letzteren ist der Rekurs an den Heiligen Stuhl gegeben (29), gegen das Verbot für die Gesamtkirche, das von der Indexabteilung des Heiligen Offiziums ausgesprochen

23) can. 1399 n.4.

24) can. 1399 n.6.

25) can. 1399 n.7.

26) can. 1399 n.8.

27) can. 1399 n.9.

28) can. 1395; die Möglichkeit eines speziellen Bücherverbots durch die Ortsordinarien ist praktisch ohne Bedeutung.

29) can. 1395 § 2.

wird (30), gibt es kein Rechtsmittel.

Der Codex dekretiert eine Anzeigepflicht für alle Gläubigen, besonders die Kleriker und höheren kirchlichen Würdenträger, hinsichtlich der Bücher, die sie als schädlich beurteilen (31). Außerdem sollen die Ortsordinarien persönlich oder durch dazu beauftragte Priester auf die in ihrem Jurisdiktionsbereich erscheinenden oder zum Verkauf kommenden Bücher achten (32). Der Name eines Anzeigenden muß geheimgehalten werden, "um ihn nicht Unannehmlichkeiten auszusetzen und die Gläubigen nicht von der Erfüllung der Anzeigepflicht abzuschrecken" (33).

3. Die Befreiung vom Bucharverbot

Durch Verwaltungsakt kann einzelnen Befreiung vom Bucharverbot erteilt werden, und zwar entweder allgemein oder für näher bestimmte Schriften (34). Zuständig für die Befreiung ist das Heilige Offizium (35) sowie die Ortsoberrhirten für die von ihnen erlassenen Verbote (36). Letztere haben im allgemeinen die päpstliche Vollmacht, auch von den Verboten des Heiligen Offiziums zu befreien (37).

30) Am 25. März 1917 wurde die bis dahin für diese Verurteilungen zuständige Indexkongregation aufgelöst und ihre Obliegenheiten dem Hl. Offizium zugewiesen, das sie durch die "Sectio de Indice" ausübt (AAS 9 (1917), S. 167).

31) can. 1397 § 1.

32) can. 1397 § 4.

33) can. 1397 § 3; Eichmann-Mörsdorf II, S. 411.

34) can. 1402.

35) can. 247 § 4.

36) can. 291 § 2.

37) Vgl. Eichmann-Mörsdorf II, S. 413. - Sleumer (S. 130) schlägt folgendes Schreiben für die Einholung der Indexerlaubnis vor:
"N.N. (Stand!) bittet um Erlaubnis, die Indexbücher lesen und aufbewahren zu dürfen.

Hochwürdigstes Generalvikariat!

Für den Unterzeichneten ist es bisweilen nützlich und nötig, die durch den Index und seine Regeln verbotenen Bücher zu lesen, weil ... (hier folgt Angabe eines oder mehrerer Gründe). Damit der Unterzeichnete ohne Verletzung seiner Gewissenspflichten die indizierten Bücher und Schriften kaufen, lesen und aufbewahren könne, bittet er mit der schuldigen Ehrfurcht um die dazu erforderliche Erlaubnis.

In vorzüglicher Hochachtung unterzeichnet des Hochwürdigsten Generalvikariates

gehorsamster N.N."

III. Die heutige Praxis der Schrifttumsüberwachung

Der Codex enthält keine Vorschriften hinsichtlich des Untersuchungsverfahrens nach der Anzeige einer Schrift und über die Prozedur der Verurteilung.

Papst Benedikt XIV. erließ im Jahre 1753 die *Constitutio Sollicita ac provida* mit Regelungen für das Indizierungsverfahren, die noch heute in Kraft sind (38). Danach soll, wenigstens, wenn es sich um ein Buch eines "katholischen Autors von Namen und treu kirchlicher Gesinnung handelt" (39), diesem, wenn irgend möglich, Gelegenheit gegeben werden, die beanstandeten Stellen zu verbessern; wenn er dazu bereit ist, soll die Verurteilung nicht veröffentlicht werden. Des weiteren soll der Autor vor der Verurteilung des Buches gehört oder, falls er nicht erscheint, ein Offizialverteidiger für ihn bestellt werden. Diese Vorschriften sind nicht zwingend, werden aber als eine Forderung der Billigkeit und Klugheit bezeichnet (40).

Das heute übliche Verfahren folgt diesen Vorschriften nicht mehr. Das Heilige Offizium besitzt offenbar eigene Regeln, nach welchen es vorgeht, die jedoch der Öffentlichkeit, auch den Betroffenen, unbekannt sind (41). Der Verfasser erfährt heutzutage im allgemeinen aus der Zeitung, daß seine Schrift indiziert wurde, ohne daß ihm vorher die Möglichkeit zu einer Klärung oder Verbesserung gegeben wurde (42). Der zuständige Bischof, der vielleicht selbst die Druckerlaubnis erteilt hatte, ist oft nicht einmal über die Tatsache der Anzeige informiert, geschweige denn um seine Stellungnahme ersucht worden (43).

Das Verfahren kommt oft auf Grund einer Denunziation in Gang, deren Erstatteer geistig nicht in der Lage ist, die angezeigte

38) Vgl. Laros, S. 11; Sleumer, S. 75.

39) Laros, S. 11.

40) zit. nach Laros, S. 43 f.

41) Wohl analog zu can. 247 § 2 nimmt sich das Hl. Offizium das Recht, auch für das Indizierungsverfahren eine nicht publizierte "lex propria" anzuwenden.

42) Vgl. Laros, S. 3 u. 11.

43) Vgl. ebd., S. 3.

Schrift zu verstehen (44), und es wird nach oft unzureichend übersetzten Bruchstücken geurteilt (45).

Dem Autor, dessen Schrift in einem Verfahren verurteilt wird, von dem er nicht weiß, daß es stattfindet, dessen Regeln er nicht kennt, in dem er nicht gehört wird, gegen dessen Entscheidungen es kein Rechtsmittel gibt, bleibt nur die Möglichkeit, sich zu unterwerfen, falls er katholisch ist. Der Nichtkatholik dagegen wird eine öffentlich bekanntgemachte Indizierung als kostenlose Werbung für sein Buch willkommen heißen.

Der katholische Verfasser und sein Verleger müssen ein nach einem solchen Verfahren indiziertes Werk aus dem Handel zurückziehen. Falls sie dies wegen der oft schwerwiegenden materiellen Schäden nicht wollen oder können, verfallen sie der Exkommunikation latae sententiae, deren Lösung dem Heiligen Stuhl in besonderer Weise vorbehalten ist (46). Dieselbe Strafe

-
- 44) Vgl. den bei Johannes B. Scherer, Vierhundert Jahre Index Romanus, Düsseldorf 1957, S. 18 ff. mitgeteilten Fall des englischen Wissenschaftlers Noyes, der 1936 in einem englischen katholischen Verlag ein wissenschaftliches Werk über Voltaire veröffentlichte. 1938 mußte die 2. Auflage dieses Buches infolge einer Anordnung des Hl. Offiziums durch den Verlag aus dem Verkauf genommen werden. Der damalige Erzbischof von Westminster wurde in Rom vorstellig und erreichte, daß der spätere Papst Pius XII. die Rücknahme der Verurteilung durchsetzte. Es wurde bekannt, daß die Verurteilung auf Grund einer anonymen Denunziation erfolgt war; die Anzeige rührte nach der Handschrift "von einer verschrobenen Frauensperson her", die der Meinung war, ein Buch über Voltaire müsse selbstverständlich kirchenfeindlich sein.
- 45) Ignaz Döllinger bekam im Jahre 1857 auf die Frage an den damaligen Sekretär der Indexkongregation, ob tatsächlich, da die römischen Zensoren fremde Sprachen nicht beherrschten, auf Grund bruchstückhafter, vom Zusammenhang losgetrennter Übersetzungen eine Verurteilung erfolgen könne, die Antwort: "Sono le nostre regole" (J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, III, München 1901, S. 181, zit. nach Laros, S. 32).
- 46) can. 2318; vgl. Eichmann-Mörsdorf III, S. 421 f. - In Werkhäfte XIII (1959), S. 209 ist ein Brief abgedruckt, den ein katholischer Verlag nach der Indizierung eines von ihm verlegten Buches eines katholischen Autors an den zuständigen päpstlichen Nuntius richtete. Unter Hinweis auf die erwähnten Mängel des Indizierungsverfahrens und die aus der nicht begründeten Verurteilung und ihren Folgen entstandenen Schäden erbat der Verlag die Mitteilung, welche Stelle für eine Überprüfung des Verbots zuständig sei; zugleich reichte er die Rechnung des materiell meßbaren Schadens ein und verlangte Ersatz. Die Werkhäfte merken an, daß dieser Vorstoß erfolglos geblieben sei.

trifft denjenigen, der eine solche Schrift verteidigt, etwa weil er der Meinung ist, die Indizierung sei nur wegen mangelnder Sachkenntnis der Prüfenden erfolgt.

IV. Die Diskussion über die Indizierungspraxis

Die über Bücherverbot und Index geführte Diskussion geht nicht so sehr um das Recht der Kirche, glaubensfeindliche Schriften zu verbieten und ihren Gläubigen kenntlich zu machen, als vielmehr vor allem um die herrschende Praxis der Indizierung (47).

A. Zustimmung

Es wird auch heute noch der Index samt dem angewandten Verfahren nicht nur verteidigt, sondern gerühmt und sogar noch eine Verschärfung gefordert (48).

Der Herausgeber der von ihm selbst mit einer langen Einleitung versehenen deutschen Indexausgabe zieht noch im Jahre 1956 die Praxis totalitärer Staaten zur Rechtfertigung des kirchlichen Bücherverbotes heran (49), behauptet, was dem Staate recht sei, sei der Kirche billig (50), begrüßt das eigenmächtige Vorgehen von Privatpersonen, welche in fremdem Eigentum stehende Druckschriften, die sie für schädlich hielten, entwendeten und vernichteten (51) und mutet den Eigentümern von Sammelwerken, die nur teilweise indiziert sind, zu, die betreffenden Teile herauszureißen und zu vernichten (52). Er begründet zugleich

47) Vgl. Laros, S. 1; Roegele, S. 42.

48) Vgl. Sleumer, Einleitung, passim.

49) Sleumer, S. 8 ff. - Die schlechterdings nicht anders denn als unqualifiziert-reaktionär zu bezeichnende Haltung dieses Autors wird deutlich auch daraus, daß er zwar feststellt, die kirchliche Verurteilung eines Werkes sage nichts aus über den Charakter des Verfassers (S. 75), selbst aber diffamierende Wendungen gebraucht wie: "... der jüdische Sozialist Feist Lasal, der sich in Ferdinand Lassalle ummodelte ..." (S.21) oder: "... dem aus Deutschland stammenden Juden Schlesinger, der die Frechheit besaß ..." (S.116). Dies sind nur zwei Beispiele; eine vollständige Zusammenstellung der gleichartigen und artverwandten Zitate müßte in einer vollkommenen Wiedergabe der - in der hier zitierten Auflage von 1956 schon beträchtlich gemilderten - Einleitung bestehen (vgl. z.B. die 9.Aufl. 1934, in der auch zustimmend zitierte antisemitische Stellen aus Hitlers "Mein Kampf" nicht fehlen (S. 17 f., S. 40 f.)).

50) ebd., S. 65.

51) ebd., S. 20.

52) ebd., S. 107.

positivistisch, daß die Exkommunikation bei dem nicht eintritt, dem ein indiziertes Werk vorgelesen wird (53), und daß der nach einem verbotenen Werke hergestellte Film nicht unter die Vorschriften fällt (54).

Diese Argumente überzeugen nicht; sie zu erörtern erscheint überflüssig.

Mit solchen Argumenten läßt sich freilich die Tatsache nicht rechtfertigen, daß Schriften großer Männer der Geschichte einschließlich kirchentreuer Theologen und christlicher Denker bis zur Gegenwart in den Index der verbotenen Bücher aufgenommen wurden (55), wo sie wegen eventueller oder angenommener kleiner Abweichungen von der kirchlichen Lehre in eine Reihe mit Pornographen gestellt werden (56).

B. Kritik

Im Gegensatz zu der heute ganz vereinzelt dastehenden Auffassung Sleumers wurden die offensichtlichen Mängel der geschilderten Praxis nicht erst in neuester Zeit gesehen und gerügt. Bereits zum Ersten Vatikanischen Konzil machten die französischen Bischöfe grundlegende Reformvorschläge (57). Die deutschen Bischöfe gaben zwar den Antrag der "Koblenzer Laienadresse" von 1869, den Index abzuschaffen, nicht weiter, machten aber ebenfalls Vorschläge für eine Reform (58).

Nachdem es jedoch dazu damals nicht gekommen ist, wird diese Reform heute - beinahe hundert Jahre später - fast ausnahms-

53) Sleumer, S. 104.

54) ebd., S. 82; dort wird noch ausgeführt, daß eine Verfilmung oft den schlechten Inhalt des zugrundeliegenden Buches verbessere.

55) Die letzte Ausgabe des Index enthält u.a. Werke von Comte, Descartes, Gide, Gregorovius, Grotius, Heine, Hobbes, Montesquieu, Pufendorf, Ranke, Sartre, Spinoza; von deutschsprachigen Katholiken der Gegenwart findet man Otto Karrer und Mathias Laros sowie den jüngst verstorbenen Ernst Michel.

56) Küng, Konzil, S. 225.

57) Laros, S. 12 und 44.

58) ebd.

los für dringend erforderlich gehalten (59).

Die bestehende Indexpraxis und auch die sie ermöglichenden Gesetze stellen Reste der Inquisition dar, die Formen weichen müssen, die dem heutigen Denken gemäßer sind (60). Die menschlichen Grundrechte, die sich die Menschheit auf ihrem Wege zur Demokratie errungen hat und die eigentlich von der Kirche hätten erkämpft werden müssen, da sie ja das Wesen des Menschen, seine Würde und Freiheit in Christus erkannt hat, sollten endlich auch in der Kirche zur Geltung kommen (61).

Die katholische Kirche als Rechtskirche kann nach Roegele "ein auch und gerade in rechtlicher Hinsicht so zweifelhaftes Verfahren wie das des Bücherverbots eigentlich schon aus Gründen der Selbstachtung nicht gut in der bisherigen Form beibehalten" (62).

C. Reformvorschläge

Die Vorschläge zur Reform lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Das Verfahren soll eindeutig geregelt werden. Es sollen mehrere Instanzen mit Berufungsrecht geschaffen werden. Die Bischöfe sollen ein Mitspracherecht beim Verfahren erhalten. Unmittelbare Anzeige in Rom soll unzulässig sein, die anonyme An-

-
- 59) Hans Kühner-Wolfskehl, Zur Fragwürdigkeit des Index, in: Werkhefte 17 (1963), S. 216 ff.; Roegele, S. 41 ff.; Küng, Konzil, S. 225; Viktor Schurr, in: Konkrete Wünsche, S. 26 f.; Marianne Dirks, Anneliese Lissner, ebd., S. 89 f.; Albrecht Beckel, in: Umfrage, S. 575; Josef Blank, ebd., S. 577; Alfons Kirchgäßner, ebd., S. 615; Erik Kuehnelt-Leddihn, ebd., S. 624; Karl Pfleger, ebd., S. 648 f.; Franz Seyr, ebd., S. 678; Karl Thieme, ebd., S. 684; Erika Weinzierl-Fischer, ebd., S. 700 f.; Fridolin Wiplinger, ebd., S. 708. Vgl. auch Fritz Leist, Vom Leiden des Christen an seiner Kirche, in: Kritik an der Kirche, Stuttgart, Olten und Freiburg i.Br. 1958.
- 60) Alfons Kirchgäßner, in: Umfrage, S. 615. Vgl. auch LThK V, Sp. 645 (A. Ebner).
- 61) Vgl. Wilfried Daim, Zum zweiten Vatikanischen Konzil, in: Werkhefte 16 (1962), S. 19.
- 62) Roegele, S. 42.

zeige in jedem Fall unbeachtet bleiben. Der Autor und der bischöfliche Zensor, der das zustimmende Gutachten zur Drucklegung erstattet hat, sollen rechtliches Gehör erhalten, und zwar vor der Entscheidung (63). Rein wissenschaftliche Werke, die nur von Fachleuten gelesen werden, sollen überhaupt nicht indiziert werden (64).

Diese Regelungen könnten sich, da sie eine Unterwerfung unter die kirchliche Gerichtsbarkeit zur Voraussetzung hätten, nur auf Katholiken beziehen; Nichtkatholiken müßten, falls sie zu erkennen geben, daß sie an einem solchen Verfahren interessiert sind, die gleichen Rechte eingeräumt werden (65).

Es sollte in Zukunft unterschiedliche Bewertungen geben; das Verbot sollte nur noch bei wirklich ernster Gefahr für Glauben und Sitte ausgesprochen, im übrigen durch eine Mahnung zur Vorsicht oder zum Nichtgebrauch ersetzt werden (66).

Bücher, die vor längerer Zeit erschienen sind, sollten aus dem Index gestrichen (67), die verbleibenden nach den neuen Regeln klassifiziert werden (68).

Die Strafe der Exkommunikation für diejenigen, die verbotene Bücher ohne Erlaubnis wissentlich lesen, sollte wegfallen (69).

63) Roegele, S. 42 f.; ähnlich Gerhard Kroll, Katholische Thesen zur Kirchenreform, in: Werkhefte 14 (1960), S. 114; Fragen, S. 109 f.; Ida F. Görres, in: Umfrage, S. 591 f.; Gunther Lehner, ebd., S. 630; Kurt Niel, ebd., S. 643; Heinrich Scharp, ebd., S. 664. Johannes Kleinhappl und August Zechmeister legten einen Entwurf zur Reform der kirchlichen Büchergesetze vor (Rogatio quoad reformandas Ecclesiae leges circa libros, in: Laros, S. 53 ff.), der eine Neufassung sämtlicher einschlägiger Canones enthält.

64) Fragen, S. 110; Gerhard Kroll, Katholische Thesen, in: Werkhefte 14 (1960), S. 114.

65) Kroll, ebd.

66) Kleinhappl-Zechmeister, in: Laros, S. 54.

67) ebd.; ebs. Fragen, S. 110.

68) Kleinhappl-Zechmeister, a.a.O., S. 54.

69) Fragen, S. 110.

V. Grundsätzliche Einwände gegen die kirchlichen Bücher-
gesetze

Die oben skizzierte Reform der Indexgesetzgebung würde einen Kompromiß darstellen zwischen der heutigen Regelung und der totalen ersatzlosen Beseitigung der Büchergesetzgebung, die ebenfalls gefordert wird (70).

Es bestehen nämlich Zweifel hinsichtlich der objektiven Gültigkeit und der subjektiven Verpflichtung sowohl der gegenwärtigen Bücherverbotsgesetze als auch eines Bücherverbots überhaupt (71).

A. Die äußere Unzulänglichkeit des can. 1399

Can. 1399 stellt eine Generalnorm dar, die zwar erschöpfend alle Möglichkeiten erfaßt, bei deren Vorliegen eine Schrift als verboten anzusehen ist. Für die Praxis ist sie jedoch unbrauchbar.

Damit jemand wissen kann, ob eine Schrift durch die Generalnorm verboten ist, muß sie als unter die Norm fallend bezeichnet, das heißt, in den Index aufgenommen worden sein. Nun ist es aber unmöglich, daß irgend eine Instanz alle in Frage kommenden Bücher der Weltproduktion prüfen und beurteilen und erforderlichenfalls in das Verzeichnis aufnehmen könnte. Die Promulgation stellte ebenfalls ein nicht zu bewältigendes Unternehmen dar, und mit einer Kenntnisnahme könnte ebenfalls nicht gerechnet werden, da doch sogar der gegenwärtige, verhältnismäßig geringe Inhalt des Index den Gläubigen weitgehend unbekannt ist. Eine lückenlose Indizierung ist demzufolge unmöglich.

70) Wilfried Daim, in: Umfrage, S. 586.

71) Die folgenden Ausführungen geben im wesentlichen die Überlegungen wieder, die August Zechmeister (Zensur und Index in der Kirche - Dokumente zu ihrer Reform) in: Werkhefte XIII (1959), S. 204 ff. anstellt.

Die zweite Möglichkeit, eine Druckschrift als unter die Generalnorm fallend zu erkennen, bestünde darin, sie zu lesen. Abgesehen von der Tatsache, daß damit gerade der Hauptzweck des Verbotes, die Lektüre zu verhindern, nicht erfüllt werden könnte, wodurch an sich schon das Verbot als hinfällig angesehen werden müßte, würde die Entscheidung darüber, was verboten sei, in das subjektive Urteil des jeweils Betroffenen gestellt. Benachteiligt wäre der Leser, der geistig in der Lage ist, irgendwelche Gefährdungen zu erkennen, wodurch die Schrift unter einen der in can. 1399 genannten Verbotsgründe fällt, gegenüber demjenigen, dem es an Erkenntnis- und Urteilskraft fehlt. Da das Bücherverbot auf objektive Schädlichkeit abstellt, wäre dem Fachmann, der diese Schädlichkeit feststellen kann, ohne daß er wirklich subjektiv gefährdet ist, die Lektüre eines Buches verboten, das ein anderer wegen mangelnder Sachkenntnis lesen dürfte. Die Folge hiervon wäre, daß man solche Bücher, falls man ihre Schädlichkeit frühzeitig erkennt, nicht zu Ende lesen dürfte, sondern sie vernichten müßte, da ja auch das Aufbewahren verboten ist; würde die Schädlichkeit erst später erkannt, dürfte das Buch auch vollständig gelesen werden, müßte aber wohl anschließend vernichtet werden. Ein Ausweg läge im jeweiligen oder generellen Einholen einer Indexerlaubnis; diese als Ausnahme vorgesehene Möglichkeit würde damit aber notwendig zur Regel.

Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß die gegenwärtigen Bücherverbotsgesetze ungeeignet sind, den von ihnen angestrebten Erfolg herbeizuführen, weil es keine zuverlässigen und allgemein gültigen Maßstäbe gibt, mit deren Hilfe festgestellt werden kann, welche Schriften unter das Verbot fallen. Ein Gesetz aber, bei welchem die von ihm zu erfassenden Sachverhalte nicht nur unbestimmt, sondern unbestimmbar sind, kann die ihm zugewiesene Aufgabe, verbindliche Ordnung zu schaffen, nicht erfüllen (72). Wenn dieses Gesetz gar den Charakter einer Strafnorm hat (73) und dennoch die Bestimmbarkeit für den Einzelfall fehlt, muß es als nichtig angesehen werden.

72) Vgl. Helmut Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 1950, S. 15 f.

73) can. 1399 in Verbindung mit cann. 2318 und 2229 § 2; vgl. Eichmann-Mörsdorf III, S. 422.

B. Die innere Ungültigkeit der Bücherverbotsgesetze

Ein Gesetz muß bestimmte Bedingungen erfüllen, damit es objektive Geltung beanspruchen und subjektive Verpflichtung begründen kann. Es muß vernunftgemäß, gerecht und sittlich gut sein, die Befolgung muß möglich und das Gesetz muß notwendig oder wenigstens nützlich für die Gemeinschaft sein (74, 74a).

Eine Indizierung stellt die konkrete Einreihung eines Schriftwerkes unter die durch can. 1399 verbotenen Bücher dar, sie richtet sich an alle Gläubigen, das Zuwiderhandeln gegen das mit ihr ausgesprochene Verbot zieht Sanktionen nach sich. Die Indizierung ist also ein Akt der Gesetzgebung.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich deswegen sowohl auf das allgemeine Verbot des can. 1399 als auch auf den Index Romanus.

1. Die Vernunftwidrigkeit des Bücherverbots

Bei einer Indizierung werden im allgemeinen keine Gründe angegeben, obwohl dies, falls das Verfahren ordnungsgemäß durchgeführt wurde, möglich wäre. Falsche Gesichtspunkte, die vielleicht für die Entscheidung ausschlaggebend waren, können deshalb nicht erkannt und richtiggestellt werden. Es kann vorkommen, daß nur eine kleine Abweichung von der kirchlichen Lehre oder gar nur von einer zeitweise herrschenden theologischen Meinung oder der subjektiven Ansicht der römischen Zensoren für die Verurteilung entscheidend war. Das Verbot muß aber notwendig allgemeinverbindlich sein und nimmt deshalb keine Rücksicht auf Erfahrung und Bildungsstand des Lesers. Dasselbe gilt mutatis mutandis - wie unter A schon ausgeführt - von can. 1399. Sowohl er wie das Heilige Offizium verlangen blinden, unbedingten Gehorsam, den allenfalls göttliches Recht fordern kann, der bei einer disziplinären Maßnahme rein kirchlichen Rechts jedoch der Würde des Christen widerspricht.

74) Vgl. Eichmann-Mörsdorf I, S. 95.

74a) Auch die folgenden Ausführungen folgen weitgehend jenen August Zechmeisters, a.a.O.

Vernünftige Vorschriften des rein menschlichen Rechts müssen die Auseinandersetzung über ihre Berechtigung und das Aufdecken von Fehlentscheidungen zulassen. Da diese Voraussetzungen beim kirchlichen Bücherverbot nicht vorliegen, ist es nicht vernunftgemäß.

2. Die Gerechtigkeitswidrigkeit des Bücherverbots

Unterschiedslos werden Bücher von gläubigen Christen und von Kirchenfeinden, minimal abweichende theologische Meinungen und Pornographie vom Bücherverbot erfaßt und einander gleichgestellt. Die Möglichkeit ernsthafter Auseinandersetzung mit Meinungen, die die Zensoren für unrichtig halten, wird verhindert. Die Gleichbehandlung von wesentlich Ungleichem, das Beschneiden der Informationsfreiheit und der Auseinandersetzungsmöglichkeit verletzen das Gebot der Gerechtigkeit.

3. Der sittliche Unwert des Bücherverbots

Kann die Sorge um die Bewahrung der Gläubigen vor geistigem und seelischem Schaden aus einer sittlichen Idee gefolgert werden, so ist das Bücherverbot ein für diesen Zweck ungeeignetes Instrument.

Die Erfolglosigkeit der zumindest seit dem Ersten Vatikanischen Konzil unter Hinweis auf die Mängel der Verbotsgesetzgebung vorgebrachten berechtigten Forderungen nach einer Reform des Index und des Indizierungsverfahrens zerstört das Vertrauen in die kirchliche Autorität. Die Gläubigen werden dadurch zur Nichtbeachtung des Bücherverbots veranlaßt. Als Folge hieraus bleibt die Warnung vor tatsächlich schädlichen Schriften ebenfalls unbeachtet, so daß das Verhalten der kirchlichen Institutionen indirekt der Gefährdung von Glauben und Sitte Vorschub leistet.

In Einzelfällen verstößt die Indizierungsbehörde direkt gegen sittliche und göttliche Gebote, so, wenn aufgrund leichtfertigen Vorgehens beim Indizierungsverfahren die Betroffenen materiellen Schaden erleiden (75).

75) Vgl. Anm. 44 und 46.

4. Die moralische Unmöglichkeit der Befolgung des Bücherverbots (76)

Moralische Unmöglichkeit ist dann gegeben, wenn die Befolgung eines Gesetzes eine Anstrengung erforderlich machte, die dem Betroffenen nicht zugemutet werden kann. Hierzu gehört außer den Fällen des Notstandes auch die Befürchtung eines schweren Nachteils (77). Bei moralischer Unmöglichkeit entfällt auch die vorgesehene strafrechtliche Sanktion (78). Die Befolgung des Bücherverbots in der geltenden Form und in Kenntnis seines Zustandekommens kann zumindest in Einzelfällen einen schweren Nachteil hervorrufen. Die Berufung hierauf darf "nur unter ernster Würdigung der inneren Natur des Gesetzes (Gegenstand und Zweck), der Schwere der Gesetzesverpflichtung und des aus der Nichtbefolgung etwa entstehenden Ärgernisses" erfolgen (79). Gegenstand und Zweck ebenso wie die Schwere der Gesetzesverpflichtung unterliegen beim Bücherverbot ernststen Zweifeln. Das aus ihm entstehende Ärgernis ist größer, als das der Nichtbefolgung je sein kann.

Als Einwand gegen diese Thesen und die aufgezeigten Schwierigkeiten bezüglich der Befolgbarkeit könnte auf die Möglichkeit der Indexerlaubnis hingewiesen werden. Diesem Hinweis muß entgegengehalten werden, daß es sittlich nicht zu rechtfertigen ist, sinnlosen Anordnungen Vorschub zu leisten. Die Indexdispens wird jedem erteilt, der aus einem der üblichen Gründe, der ja auch fingiert sein kann, darum nachsucht, und zwar wird die Erlaubnis, wiederum ohne Angabe von Gründen, für einen Zeitraum von jeweils unterschiedlicher Dauer erteilt. Sie ist eine reine Formsache, "ein Akt der Pietät und des irrationalen, absoluten Gehorsams, dessen Forderung in ihrer steten Wiederholung ein ganzes Leben hindurch eine unnötige Demütigung des Gläubigen, des katholischen Intellektuellen darstellt" (80).

76) Vgl. dazu die Ausführungen unter A.

77) Eichmann-Mörsdorf I, S. 115.

78) ebd., S. 116.

79) ebd.; vgl. auch LThK V, Sp. 646 (A. Ebnetter).

80) Zechmeister, a.a.O., S. 206.

Eine Dispensverweigerung würde, in Anbetracht der allgemein üblichen Praxis der Erteilung, eine ungerechtfertigte Freiheitsbeschränkung und eine Verletzung des Gleichheitssatzes darstellen.

5. Die Nutzlosigkeit des Bücherverbots für die Gemeinschaft

Das kirchliche Bücherverbot rechnet nicht mit dem mündigen Christen, ja es versucht sogar, das Reifen des Glaubens, das nur in der Auseinandersetzung erfolgen kann, zu verhindern. Es setzt einen "naiven Kinderglauben" und "einen kindlichen Gehorsam" (81) voraus, der aber gerade in der heutigen, nicht mehr geschlossenen christlichen Welt pastoral überwunden werden müßte. Die die Meinungsbildung fördernde Diskussion müßte auch jene Kreise der Gläubigen erfassen, für die das Bücherverbot früher einen Sinn hatte, weil sie zu keinem eigenen theologischen Urteil kommen konnten. Inzwischen aber ist das Bücherverbot zu einem bequemen "Mittel disziplinärer Gewaltanwendung geworden, das Symptome angeht, nicht aber zur Wurzel vordringt" (82).

Notwendig und nützlich für die kirchliche Gemeinschaft wäre in der heutigen Zeit die Förderung der Information und der Auseinandersetzung; dieser Notwendigkeit steht das Bücherverbot entgegen. Es ist selbst weder notwendig noch nützlich.

VI. Vorschläge zur Schrifttumsüberwachung ohne Bücherverbot

Can. 1399 und Index Romanus erfüllen die an ein Gesetz zu stellenden Forderungen nicht. Sie sind deshalb aufzuheben.

Damit die Kirche ihrer Aufgabe, über die Lehre zu wachen und die Gläubigen vor einer Gefährdung des Glaubens und der Sitte zu bewahren, in rechter Weise nachkommen kann, genügen einige wenige Regeln.

81) Zechmeister, a.a.O., S. 206.

82) ebd.

Einem Autor, welcher der Kirche angehört, könnte, falls Bedenken hinsichtlich des Inhalts einer von ihm verfaßten Schrift entstehen, Gelegenheit zu einer Klärung und eventuell zur Berichtigung gegeben werden. Ebenso wäre zu verfahren, falls ein nichtkatholischer Autor zu erkennen gibt, daß ihm an einer solchen Aussprache gelegen ist.

Im übrigen sollte vor schädlichen Werken nur gewarnt werden, und zwar mit genauer Bezeichnung der Gründe, welche die Warnung rechtfertigen; auch hier sollten die zuständigen kirchlichen Behörden sorgen, daß die Diskussion und erforderlichenfalls die Widerlegung der falschen Lehren durch Experten des jeweiligen Faches erfolgt (83).

Die Vorzensur (84) von Schriften sollte als "mit der Würde eines Christen unvereinbar" (85) abgeschafft werden.

83) Zechmeister, a.a.O., S. 207.

84) cann. 1385 - 1394.

85) Gerhard Kroll, Katholische Thesen, in: Werkhefte 14 (1960), S. 114.

Fünftes Kapitel: Grundzüge einer künftigen kirchlichen
Rechtsordnung

Die im zweiten bis vierten Kapitel erörterten Überlegungen betreffen Einzelprobleme, deren Lösung durch die vorgeschlagene Reform der entsprechenden Bestimmungen des Codex besonders dringlich erscheint. Eine solche Reform wäre möglich auch ohne eine grundlegende Neugestaltung des gesamten kanonischen Rechts.

Jedoch sind in den drei Einzelproblemen zugleich Fragen angesprochen, die das Selbstverständnis der Kirche überhaupt und damit die Grundlage jeder kirchlichen Gesetzgebung betreffen: Über- und Unterordnung in der Kirche, das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen, die Haltung der Kirche zur menschlichen Freiheit.

Von daher gesehen könnten die vorgeschlagenen Teilreformen Ausgangspunkte darstellen zur Entwicklung eines neuen Geistes, der das Kirchenrecht in seiner Gesamtheit durchdringen muß.

Das gesamte Recht der Kirche wird dahingehend überprüft werden müssen, inwieweit es den Menschen, seien sie Katholiken, nicht-katholische Christen oder Nichtchristen, mit einem Anspruch gegenübertritt, der theologisch aus dem Wesen und dem Auftrag der Kirche nicht zu rechtfertigen ist.

Die Kirche verkündet die ihr zur Weitergabe anvertraute Botschaft dessen, der selbst den radikalsten Absolutheitsanspruch erhoben hat, indem er sich als menschengewordenen göttlichen Logos bezeichnete (1), als inkarnierten Gott und inkarnierte Wahrheit und damit als einzigen Weg zum Heil (2).

Diesen Absolutheitsanspruch Christi muß die Kirche verkünden, sei es gelegen oder ungelegen (3). Die Predigt des Evangeliums von Jesus Christus kann also nicht der Kirche als Arroganz, Überheblichkeit oder Machtwille (4) angelastet werden.

1) Vgl. Jo. 1,1 und 1,14.

2) Jo. 14,6.

3) 2. Tim. 4,2.

4) Wilhelm Kempf, Glaubensüberzeugung und Geistesfreiheit, Frankfurt/M., 1962, S. 12.

Anders ist jedoch die Frage zu beurteilen, ob die Kirche diesen Absolutheitsanspruch auch für sich selbst erheben dürfe, indem sie über die Menschen zu verfügen versucht.

Die Kirche ist immer in der Gefahr, den Auftrag zur Verkündigung des absoluten Anspruches Christi zu verwechseln mit einem ihr nicht erteilten Auftrag, diesen Anspruch in der Welt und mit weltlichen Mitteln durchzusetzen. Die Kirche aus sündigen Menschen hat für ihr Recht und ihre Methoden keinerlei Verheißung der Unfehlbarkeit erhalten (5). Sie begegnet immer der menschlichen Freiheit, die Gott mit der Schöpfung dem Menschen gegeben hat und die er selbst nicht antastet, auch dann nicht, wenn der Mensch sich gegen ihn und seine Gebote entscheidet. Christus hat die Institution der Kirche nicht gestiftet, damit sie als sein weltlicher Arm eine vermeintliche Verbesserung der Schöpfung herbeiführe und die für machtpolitisches Denken unbequeme Freiheit des Menschen beschränke. Bei aller Betonung seines einmaligen Anspruches hat Christus selbst jedem Ansinnen, sein Reich mit Hilfe menschlicher Macht aufzurichten, widersprochen (6). Diese Weisung ihres Herrn ist für die Kirche verpflichtend (7).

So wie innerkirchlich das Amt zum Dienst an der Gemeinde bestellt ist (8), so ist die ganze Kirche gemäß dem Vorbild Christi zum Dienst an den Menschen gerufen, nicht zum Herrschen über sie (9).

Von einer solchen Haltung des Dienstes läßt der CIC nichts erkennen. Obwohl er erst im Jahre 1918 in Kraft trat, als die europäischen Staaten in ihren Gesetzen und Verfassungen die Freiheit des Individuums und die sich aus der Würde des Menschen ergebenden Rechte entweder schon lange anerkannt hatten oder doch auf dem Wege dazu waren, unterscheidet er sich nicht von einem Gesetzbuch eines absolutistischen Staates aus der Zeit vor der französischen Revolution.

5) Vgl. erstes Kapitel, I.

6) Vgl. Jo. 6,15; Mt. 16,23.

7) Diese Weisung könnte ein Gebot göttlichen Rechts darstellen.

8) Vgl. Zweites Kapitel, II B.

9) Vgl. Mt. 20, 25 bis 28.

I. Die innere Struktur der Kirche

A. Die Notwendigkeit einer kirchlichen Grundordnung

Kirchliches Recht ist gebunden an Naturrecht und göttliches Recht. Den Schwierigkeiten, wie die aus diesen Rechtsquellen fließenden Gebote zu erkennen seien (10), war auch der kirchliche Gesetzgeber gegenübergestellt; er konnte sie nur aus dem Geist seiner Zeit zu lösen versuchen. Dem CIC liegt auch keine Verfassungsurkunde zugrunde, an welche sich seine Bestimmungen orientieren müßten.

Die Verfassung der Kirche ist zwar in der Schrift und in der apostolischen Tradition grundgelegt, doch handelt es sich dabei um Weisungen, die in der Geschichte je verschieden verstanden und verwirklicht wurden. Zumal seit dem Ersten Vatikanischen Konzil und dem Ende des Kirchenstaates hat die fortschrittene theologische Erkenntnis über die Verfassung der Kirche keinen Niederschlag in den offiziellen Dokumenten und in der Selbstdarstellung der Kirche in Theorie und Praxis gefunden.

Der Codex enthält einige Verfassungselemente, insbesondere in seinen Bestimmungen über Papst und Bischöfe (11), die jedoch lückenhaft sind; die Aussagen über die Laien sind völlig unzureichend (12).

Es wäre deshalb erforderlich, daß die katholische Kirche sich eine Grundordnung gibt, die man auch eine "Charta" über ihre Lehre, ihre Aufgaben und ihre Struktur (13) nennen könnte und die "die Fundamentalprinzipien der kirchlichen Rechtsorganisation und verschiedene Verfahrensgrundsätze" enthalten müßte (14).

-
- 10) Zum göttlichen Recht vgl. das erste Kapitel dieser Arbeit; zum Naturrecht: Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, Karlsruhe 1964³; Arthur Kaufmann, Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957 (Reihe: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Nr. 197).
 - 11) cann. 218 ff., 329 ff. - Auch can. 1556 stellt eine Verfassungsnorm dar; vgl. dazu die Kritik im zweiten Kapitel, III A 1 und 3.
 - 12) Vgl. cann. 682 und 683.
 - 13) Fragen, S. 106.
 - 14) René Marcić, in: Umfrage, S. 633.

B. Die Elemente einer kirchlichen Grundordnung

Zum Schutz der subjektiven Rechte der Gläubigen sollte es einen Verfassungsgerichtshof geben (15), der die Anwendung des Rechts in der Kirche nicht nur nach der rein positivistischen Übereinstimmung mit dem *ius ecclesiasticum positivum*, sondern vor allem mit dem Sinn rechtlicher Ordnung in der Kirche sowie mit der Würde und Freiheit des Christenmenschen überprüfen kann.

Das kirchliche Verfassungsrecht kennt keine Gewaltentrennung wie das weltliche Recht der modernen freiheitlichen Staaten (16), sondern nur eine Gewaltenunterscheidung, die zwar "nicht ohne organisatorische Auswirkungen geblieben ist" (17), aber dennoch keine klare Unterscheidung zwischen Gesetzgebungskörperschaften, Verwaltungsbehörden und Gerichten vorsieht (18). Da es hierbei zu Kompetenzüberschreitungen kommen kann (19) und die an die Rechtsgarantien der Staatsverfassungen gewohnten Kirchenglieder einem solchen System nur mit Mißtrauen gegenüberstehen können, sollte eine eindeutige organisatorische Trennung dieser Funktionen auch in der Kirche durchgeführt werden.

Gegen jede Entscheidung, die dem belastenden Verwaltungsakt des weltlichen Rechts entspricht, müßte das Recht des Einspruchs und die Möglichkeit der Anrufung eines Gerichtes gegeben werden (20). Schwere Kirchenstrafen - wie die Exkommunikation - dürften nicht auf dem Verwaltungswege verhängt werden (21).

Eine Dezentralisation mit Abgabe der Kompetenzen nach unten (22) könnte zur Stärkung der Subsidiarität beitragen.

15) Fragen, S. 105 f.

16) Vgl. Klaus Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht, Freiburg 1941, S. 1 ff. und 55 ff.

17) ebd., S. 55.

18) Vgl. ebd., S. 55 ff. und 63 ff.

19) Vgl. ebd., S. 35.

20) Vgl. Küng, Konzil, S. 224.

21) Gerhard Kroll, Katholische Thesen zur Kirchenreform, in: Werkhefte 14 (1960), S. 114.

22) Vgl. Fragen, S. 108.

Auch das Recht der Kirche muß auf seinem Gebiet die Voraussetzungen schaffen, daß der Kirche nicht mehr der Vorwurf gemacht werden kann, sie trage Züge des Totalitarismus an sich (23). Die Achtung der Freiheit des Christen in der Kirche wäre am besten gesichert, wenn die Gläubigen zu einer kritischen Haltung auch gegenüber kirchlichen Personen, Einrichtungen und Entscheidungen erzogen würden (24). Diese Kritik braucht auch vor dem Papst nicht zu schweigen. Bisweilen hat es den Anschein, als postuliere man "für den lebenden Papst und für die Ausübung seiner Jurisdiktionsvollmacht eine Unantastbarkeit, die nur Gottes Wort und dem Göttlichen zukommt" (25), während niemand Bedenken hat, die Pontifikate der Vergangenheit zu beurteilen; es ist nicht einzusehen, weshalb ein Papst und seine Handlungen erst dann beurteilt werden sollen, "wenn er gestorben ist und es zu spät ist, etwa seine verhängnisvollen Fehlentscheidungen zu korrigieren und ihn an die Botschaft des Evangeliums zu erinnern" (26).

Als Ausdruck der Anerkennung berechtigter Kritik müßte die in den allgemeinen Menschenrechten begründete Meinungsfreiheit in der Kirche ausdrücklich proklamiert werden (27).

II. Die Außenbeziehungen der Kirche

A. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen

Die katholische Kirche muß den "Abstand des Mißtrauens" (28) gegenüber den anderen christlichen Kirchen überwinden.

23) Vgl. Alfons Kirchgäßner, in: Umfrage, S. 615.

24) Vgl. Karl Rahner, Das freie Wort in der Kirche, Einsiedeln 1955², insbes. S. 25 ff.; Küng, Konzil, S. 60 ff.

25) Hernegger, S. 361.

26) ebd.

27) Alfons Kirchgäßner, in: Umfrage, S. 615; vgl. auch Albrecht Beckel, ebd., S. 575; Gunthar Lehner, ebd., S. 630; Augusta Schroeder, ebd., S. 668.

28) Heinrich Drimmel, in: Umfrage, S. 586.

Dazu gehört die Anerkennung der übrigen, von Rom getrennten christlichen Kirchen als Kirchen (29) und die Deklaration der religiösen Freiheit für alle Menschen, nicht nur dort, wo die katholische Kirche in der Minderheit ist (30). Die theologisch begründete Toleranz als Gebot für den Christen bildet die Möglichkeit hierzu (31).

Darin ist eingeschlossen, daß die katholische Kirche ihre Rechtsansprüche gegenüber getauften Nichtkatholiken und auch gegenüber den Ungetauften aufgibt (32) und erklärt, daß das positive kanonische Recht nur für Katholiken Geltung beansprucht.

B. Das Verhältnis der Kirche zur Welt

Das Verhältnis der Kirche zur Welt und ihren Ordnungen muß einer Revision unterzogen werden.

Die Kirche hat sich seit der konstantinischen Wende zu sehr mit den ihr wohlwollend gegenüberstehenden weltlichen Mächten arrangiert, sie unterstützt und ihre Ideologie theologisch gerechtfertigt, als Dank für die Teilhabe an der Macht, die ihr von diesen eingeräumt wurde. Sie mußte aber auch immer wieder

-
- 29) Fragen, S. 40 f. - Diese Anerkennung braucht nicht einzuschließen, daß die katholische Kirche ihnen den gleichen ekklesiologischen Status zuspricht wie sich selbst: vgl. Drittes Kapitel Anm. (101).
- 30) David L. Edwards, Fünf anglikanische Wünsche, in: FH 17 (1962), S. 321 f.; Richard Baumann, in: Konkrete Wünsche, S. 29.
- 31) Vgl. die Rede Pius' XII. vom 6.12.1957, abgedruckt in: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens - soziale Summe Pius' XII., hrsg. v. A.-F. Utz u. J.-F. Groner, Freiburg/Schweiz o.J., S. 2042 ff.; vgl. auch Oscar Cullmann u. Otto Karrer, Einheit in Christus 2 - Toleranz als ökumenisches Problem, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964.
- 32) Joseph Klein, Was trennt uns heute von den Katholiken, Bensheimer Hefte, 11. Heft, Göttingen 1961, S. 51 u. 53. - Aus der Tatsache, daß durch die Taufe der Mensch Person in der Kirche Christi wird (can. 87), schließt die Kanonistik, daß alle Getauften, auch die Nichtkatholiken, soweit das Gesetz sie nicht ausdrücklich von einzelnen Verpflichtungen ausnimmt, dem kirchlichen Recht, und zwar dem *ius ecclesiasticum humanum*, unterliegen: Eichmann-Mörsdorf I, S. 107 u. 185 ff.

erleben, daß sie in deren Niedergang mit hineingezogen wurde und daß das Arrangement mit der herrschenden Klasse ihr die zu dieser in Opposition stehenden Menschen entfremdete. Die Besinnung auf Wort und Geist des Evangeliums (33) sollte sie heute zwar dazu bewegen, die Demokratie als derzeit einzige Staatsform, in der die Freiheit des Menschen garantiert ist, anzuerkennen (34), im übrigen jedoch nicht auf einem Recht der Kirche gegenüber der Welt und dem Staat zu bestehen (35). Die Gestaltung der profanen Welt steht nicht in der Kompetenz der Kirche (36). Die Theorie von den Grenzgebieten zwischen Kirche und Welt ist zu einem Schlagwort geworden, mit dem die Kirche "praktisch immer und überall dort eingriff, wo es ihr zweckmäßig erschien; sie könnte mit Hilfe dieses Begriffes alle Sachgebiete der profanen Welt und des Staates, die ja nicht wertindifferent sind, jederzeit unter ihre Botmäßigkeit stellen" (37).

Im rechten Verständnis kann die potestas indirecta der Kirche gegenüber der Welt nur eine potestas negativa sein: wenn der

33) Vgl. insbes. Mt. 16,23 u. Jo. 6,15.

34) Vgl. Karl Theodor zu Guttenberg, in: Umfrage, S. 598. - Dazu gehört auch die Revision der Verurteilung gewisser "Irrtümer der Neuzeit", die im Syllabus Pius' IX. aufgezählt sind und die das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur bürgerlichen Freiheit betreffen, insbesondere: 55. Die Kirche ist vom Staate, der Staat von der Kirche zu trennen (Denz. 1755); 63. Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam versagen, ja sogar gegen sie aufstehen (Denz. 1763); 76. Die Abschaffung der weltlichen Herrschaft, die der apostolische Stuhl besitzt, würde zur Freiheit und zum Glück der Kirche sehr viel beitragen (Denz. 1776); 77. In unserer Zeit ist es nicht mehr nützlich, daß die katholische Religion als einzige Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Kulte gehalten werde (Denz. 1777); 78. Es war daher gut getan, in gewissen katholischen Ländern den Einwanderern gesetzlich die freie Ausübung ihres Kultus zu garantieren (Denz. 1778); 80. Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation versöhnen und vergleichen (Denz. 1780). Vgl. Erika Weinzierl-Fischer, in: Umfrage, S. 701.

35) Vgl. Hernegger, S. 144 ff.

36) ebd.

37) ebd., S. 144 f.; vgl. auch Oswalt von Nostitz, in: Umfrage, S. 645.

Staat von den Christen etwas verlangt, was gegen die Gebote Gottes verstößt, dann muß die Kirche ihr "non licet" sprechen (38).

Diese Erkenntnis schließt ein, daß die Kirche unter verschiedenen politischen Parteien, welche alle Menschenwürde und Freiheit theoretisch anerkennen und praktisch gewähren, nicht eine bevorzugen oder empfehlen darf (39), nur weil diese bereit ist, der Kirche größeren Einfluß im Staate einzuräumen und sie indirekt an der öffentlichen Macht teilhaben zu lassen (40).

Diese Grundsätze sollte die Kirche als für sich rechtlich verbindlich verkünden.

III. Die Möglichkeiten des Konzils zum Beginn einer umfassenden Reform

Nicht mit allen diesen Fragen und vielfältigen Folgerungen theoretischer und praktisch-rechtlicher Art kann sich das

38) Hernegger, S. 145. - Ob sich dieses Wort der Kirche nur an die Gläubigen richten darf, wie Hernegger meint, oder auch an den Staat, kann dahingestellt bleiben; wichtig ist, daß sie hier das Recht und die Pflicht hat, auf die Mißachtung der göttlichen Gebote im öffentlichen Leben hinzuweisen und demgegenüber den überall geltenden Anspruch Gottes zu verkünden.

39) Vgl. Walter Seuffert, in: Umfrage, S. 675; Oswalt v. Nostitz, ebd., S. 645.

40) ebd.

Konzil auseinandersetzen. Manches kann gar nicht positiv-rechtlich geordnet werden, wie zum Beispiel die Haltung des Dienstes, die für das kirchliche Amt innerkirchlich, für die gesamte Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt bestimmend sein muß.

Praktisch möglich und für die heutige Lage sinnvoll wäre es aber, für die gesamte Kirche grundlegende Rahmengesetze zu erlassen, für manche Gebiete auch nur allgemeine Direktiven (41). Die Einzelregelungen der jeweiligen Materie wären dann den Bischöfen oder regionalen Bischofskonferenzen zu überlassen (42). Insbesondere die Teilnahme der Laien an der Leitung der Ortskirchen könnte so entsprechend den in den einzelnen Ländern und Kulturkreisen verschiedenen Situationen geregelt werden. Auch die Mischehengesetzgebung könnte auf die jeweils verschiedene konfessionelle Gliederung Rücksicht nehmen; es wäre eine unterschiedliche Behandlung möglich, je nachdem, ob es sich bei dem nichtkatholischen Partner um ein Glied einer christlichen Kirche oder - etwa in einem überwiegend katholischen Land - um einen Angehörigen einer militant antikatholischen Sekte handelt. Die differenzierten Ausdrucksformen des religiösen Lebens in den verschiedenen Kulturkreisen, wie etwa in Mittel- und Nordeuropa im Gegensatz zu den südlichen Ländern (43) oder in den Missionsgebieten, könnten ebenfalls durch regional unterschiedliches Recht ihren Ausdruck finden.

IV. Der Ort des Rechts in der Kirche des Evangeliums

Die Reform des kanonischen Rechts darf jedoch nicht bei einer bloßen Änderung der Paragraphen stehenbleiben.

Das für jede Gemeinschaft, also auch für die Kirche, unumgängliche Gesetz wurde durch das kanonische Recht geradezu "vergöttlicht" und "zu einem zentralen, tödlichen Krankheitsprozeß in der Kirche" (44). Kirchliche Gesetzgebung und Rechts-

41) Küng, Konzil, S. 216; vgl. auch Fragen, S. 111.

42) Vgl. die Beispiele bei Küng, a.a.O., S. 214 f.

43) Vgl. George A. Lindbeck, in: Skydsgaard, S. 64 und 68.

44) August Zechmeister, in: Umfrage, S. 709.

anwendung müssen aber "den Mut haben, in der Kirche Gottes ein Minimum an Vorschriften und ein Maximum an Freiheit (für Bischöfe, Priester und Laien) zu gewährleisten" (45), damit nicht auch sie die Anklage Christi gegen die religiösen Gesetzgeber seiner Zeit trifft: "Sie binden schwere Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen; sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger bewegen" (46).

Autorität und Liebe müssen einander zugeordnet sein (47). Das Recht ist nur Mittel, Ausdruck des Institutionellen, das hinführen soll zum "Ereignis", zum lebendigen Glauben an den lebendigen Gott (48).

"Die Kirche Jesu Christi ist Kirche nicht nur des Evangeliums, sondern auch des Gesetzes, sie ist Kirche des Evangeliums und des Gesetzes; aber sie ist nicht schon Kirche des Evangeliums, weil und wenn sie Kirche des Gesetzes ist, sondern sie ist immer nur so Kirche auch des Gesetzes, weil und wenn sie Kirche des Evangeliums ist, sie ist immer nur so Kirche des rechten, christlichen Evangeliums und des rechten, göttlichen Gesetzes, weil und wenn in ihr das Gesetz steht und bleibt ganz im Dienst und in der Macht des Evangeliums von der Gnade und Freiheit" (49).

45) Hans Küng, in: Umfrage, S. 627.

46) Mt. 23,4; - vgl. Küng, a.a.O.

47) Karrer, S. 57.

48) ebd.

49) Gottlieb Söhnngen, Gesetz und Evangelium, Freiburg-München 1957, S. 118 f.

Schlußwort

Am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils steht die Christenheit immer noch "zwischen Furcht und Hoffnung" (1). Das Konzil verabschiedete am 21. November 1964 die "Dogmatische Konstitution über die Kirche" sowie die Dekrete "Über den Ökumenismus" und "Über die katholischen orientalischen Kirchen", die von der fortschrittlichen Mehrheit der Konzilsväter geprägt und in einem Geiste abgefaßt sind, der einen wirklichen Reformwillen erkennen läßt und die Voraussetzungen auch für gewisse Reformen des kanonischen Rechts geschaffen hat.

Es zeigte sich jedoch auch bei der Abfassung dieser Dekrete, daß die konservative Minderheit der Konzilsteilnehmer zusammen mit dem überwiegenden Teil der römischen Kurie immer noch versucht, jegliche Reform zu verhindern (2). Die unentschiedene Haltung Papst Pauls VI. ist wenig geeignet, den "Würgegriff" (3) zu lockern, in dem diese kleine Gruppe, wie früher das Denken und Handeln der ganzen Kirche, nun auch das Konzil halten möchte.

Der bisherige Verlauf des Konzils hat gezeigt, daß einer wirk-

1) Skydsgaard, S. 166.

2) Vgl. die Berichte der Tageszeitungen, z.B. FAZ vom 23. Nov. 1964, S. 3. - Über den Verlauf der 3. Sitzungsperiode vgl. HK XIX (1964), S. 42 ff., 64 ff., 112 ff. - Über die beiden ersten Sitzungsperioden vgl. außer den fortlaufenden Berichten der HK: Mario v. Galli und Bernhard Moosbrugger, Das Konzil - Chronik der 1. Sessio, Mainz 1963²; dies., Das Konzil - 2. Bild- und Textbericht, Mainz o.J.; Johann Christoph Hampe, Ende der Gegenreformation? - Das Konzil, Dokumente und Deutung, Stuttgart und Berlin 1964; Walther Kampe, Das Konzil im Spiegel der Presse, Würzburg 1963; Max Lackmann, Mit evangelischen Augen - Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Graz-Wien-Köln 1963; Gottfried Maron, Evangelischer Bericht vom Konzil - Zweite Session, Göttingen 1964 (Bensheimer Hefte, Heft 23); Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils - Ein Rückblick, Köln 1963; ders., Das Konzil auf dem Weg - Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils, Köln 1964; Xavier Rynne, Die zweite Reformation - Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln und Berlin 1964; ders., Briefe aus dem Vatikan - Die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln und Berlin 1964.

3) Xavier Rynne, Die zweite Reformation, S. 64.

samen Reform der katholischen Kirche die Reform der Kurie vorausgehen muß. Das Konzil wird in der kommenden letzten Sitzungsperiode diejenigen eindeutig in ihre Schranken weisen müssen, "die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen" (4). Dazu gehört, daß die fortschrittliche Mehrheit den Mut aufbringen muß, ohne Appell an den Papst Prozedurfragen selbständig zu entscheiden und vor allem, Beschlüsse zu fassen, die die Mitarbeit des Weltepiskopats in der Leitung der Kirche auch nach Beendigung des Konzils gewährleisten, damit das begonnene Reformwerk zum Nutzen der katholischen Kirche und der Christenheit fortgeführt werden kann.

4) Aus der Rede Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Konzils, zit. nach der Übersetzung der HK XVII (1962), S. 84 ff. (86).

Literaturverzeichnis

Werke, die lediglich für Einzelfragen benutzt wurden, sind nur in den Anmerkungen zum Text angeführt. - Zeitschriften werden im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt.

- | | |
|---|---|
| Adam, Karl | Das Wesen des Katholizismus,
12. Aufl., Düsseldorf 1949. |
| Butler, Cuthbert | Das I. Vatikanische Konzil.
Übersetzt, eingeleitet und mit einem
Nachwort versehen von Hugo Lang, 2.Aufl.,
München 1961. |
| Congar, Yves | Der Laie (deutsche Übersetzung von
"Jalons pour une théologie du laicat",
Paris 1952),
Stuttgart 1957. |
| Denzinger, Henrici | Enchiridion Symbolorum, Definitionum et
Declarationum de rebus fidei et morum,
ed. Carolus Rahner, Editio 31, Barcinone-
Friburgi Brisg.-Romae 1960. |
| Eichmann, Eduard und
Mörsdorf, Klaus | Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des
Codex Iuris Canonici, München-Paderborn-
Wien, I. Bd., 10. Aufl. 1959; II. Bd.,
9. Aufl. 1958; III. Bd., 9. Aufl. 1960. |
| Fragen an das Konzil | (O.V.), Band 95 der Herder-Bücherei,
Freiburg i.Br. 1961. |
| Hanstein, Honorius | Kanonisches Eherecht,
6. Aufl., Paderborn 1961. |
| Hernegger, Rudolf | Volkskirche oder Kirche der Gläubigen,
Nürnberg o.J. (als Manuskript veröffent-
licht). |
| Karrer, Otto | Um die Einheit der Christen. Die Petrus-
frage,
Frankfurt a.M. 1953. |
| Klein, Joseph | Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus,
Tübingen 1958. |
| Konkrete Wünsche | s. Schurr. |
| Kühner, Hans | Index Romanus. Auseinandersetzung oder
Verbot,
Nürnberg 1963. |
| Küng, Hans | Konzil und Wiedervereinigung,
3. Aufl., Wien-Freiburg-Basel 1961. |

- | | |
|---|---|
| Küng, Hans | Strukturen der Kirche,
Freiburg-Basel-Wien 1962. |
| Laros, Mathias | Index und Bücherzensur heute,
Wien 1959 (als Manuskript vervielfäl-
tigt). |
| Lombardi, Riccardo | Concilio - Per una riforma nella carità,
Roma 1961. |
| Mansi, Joannes Domi-
nicus | Sacrorum Conciliorum nova et amplissima
collectio,
Conc. Vat., Tomus 49 - 53, Arnheim u.
Leipzig 1923. |
| May, Georg | Die kanonische Formpflicht beim Abschluß
von Mischehen,
Paderborn 1963. |
| Meinhold, Peter | Der evangelische Christ und das Konzil,
Freiburg i.Br. 1961. |
| Mirbt, Carl | Quellen zur Geschichte des Papsttums
und des römischen Katholizismus,
3. Aufl., Tübingen 1911. |
| Plöchl, Willibald M. | Geschichte des Kirchenrechts,
Wien-München, II. Bd. 1955; III. Bd. 1959. |
| Rahner, Karl | Ober den Begriff des "Ius Divinum" im ka-
tholischen Verständnis, in: Existenz und
Ordnung, Festschrift für Erik Wolf,
Frankfurt/Main 1962.

dasselbe, in: Rahner, Schriften zur Theo-
logie, Bd. V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962. |
| Rahner, Karl und
Ratzinger, Joseph | Episkopat und Primat,
Freiburg-Basel-Wien 1961. |
| Reinisch, Leonhard
(Hrsg.) | Theologie heute,
München 1959. |
| Retzbach, Anton und
Vetter, Franz | Das Recht der katholischen Kirche nach
dem Codex Iuris Canonici,
5. Aufl., Basel-Freiburg-Wien 1959. |
| Roegele, Otto B. | Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken
eines Laien,
Osnabrück 1961. |
| Roesle, Maximilian u.
Cullmann, Oscar
(Hrsg.) | Begegnung der Christen,
Festschrift für Otto Karrer, 2. Aufl.,
Stuttgart und Frankfurt a.M. 1960. |
| Schelkle, Karl Her-
mann | Jüngerschaft und Apostelamt,
2. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1961. |

- | | |
|--|--|
| Schmaus, Michael | Katholische Dogmatik,
5. Aufl., München 1953 ff. |
| Schurr, Viktor,
Dirks, Marianne,
Baumann, Richard u.
Lissner, Anneliese | Konkrete Wünsche an das Konzil,
Kevelaer 1961. |
| Semmelroth, Otto | Das geistliche Amt,
Frankfurt 1958. |
| Skydsgaard, Kristen
E. (Hrsg.) | Konzil und Evangelium. Lutherische Stim-
men zum kommenden römisch-katholischen
Konzil,
Göttingen 1962. |
| Sleumer, Albert | Index Romanus,
11. Aufl., Osnabrück 1956. |
| Sucker, Wolfgang,
Lell, Joachim und
Nitzschke, Kurt
(Hrsg.) | Die Mischehe,
Göttingen 1959. |
| Theologie heute | s. Reinisch |
| Torrell, Jean-Pierre | La Théologie de l'Épiscopat au premier
Concile du Vatican,
Paris 1961. |
| Umfrage zum Konzil | Enquête der Zeitschrift Wort und Wahrheit,
Freiburg-Basel-Wien 1961. |
| Wolf, Erik | Ordnung der Kirche - Lehr- und Handbuch
des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis,
Frankfurt/Main 1961. |

Nachschlagewerke:

- Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber, Göttingen 1956-1959.
- Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, 2. Aufl., Freiburg i.Br. 1957 ff.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Kurt Gallig, 3. Aufl., Tübingen 1957-1962.

- - - - -

Die Stellen des Neuen Testaments werden zitiert nach der Übersetzung von Otto Karrer, 2. Aufl., München 1954.

Lebenslauf

Am 20.9.1930 wurde ich als Sohn des Schriftsetzers Ludwig Leis und seiner Frau Elly geb. Müller in Hallgarten im Rheingau geboren. Dort besuchte ich die Volksschule und ab Herbst 1941 das Staatliche Realgymnasium in Geisenheim am Rhein. Hier bestand ich im Frühjahr 1951 das Abitur. Ich studierte zunächst an der Universität Frankfurt am Main Geschichte und Philosophie. Im Sommersemester 1953 wechselte ich zur Rechtswissenschaft. Dieses Studium setzte ich ab dem Sommersemester 1954 an der Universität Freiburg i. Br. fort. Im Sommer 1958 bestand ich in Freiburg die erste juristische Staatsprüfung. Von November 1958 an stand ich als Gerichtsreferendar im juristischen Vorbereitungsdienst des Landes Baden-Württemberg. Von 1961 bis 1963 unterbrach ich die Referendarausbildung. Nach "iedereintritt in den Vorbereitungsdienst legte ich im Frühjahr 1965 die zweite juristische Staatsprüfung ab.

